Paul-Ludwig Landsberg s-a născut la 3 decembrie 1901. Profesor la Universităţile din Bonn, Barcelona şi Paris. S-a remarcat prin lucrări fundamentale de sociologie a ştiinţei şi cunoaşterii. Analizele sale privind experienţa morţii au fost preluate de antropologia filozofică.

Opera:

Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie (Esenţa şi importanţa Academiei platoniciene), 1923; *Pascals Berufung (Vocaţia lui Pascal)*, 1929; *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie (Contribuţii la sociologia teoriei cunoaşterii)* în *Schmollers Jahrbuch*, 1931; *Einführung in die philosophische Anthropologie (Introducere în antropologia filozofică)*, 1934, 1959; *Essai sur l'expérience de la mort* suivi de *Le problème moral du suicide (Eseu despre experienţa morţii*, urmat de *Problema morală a sinuciderii)*, 1937, 1951.

Moare în lagărul de la Oranienburg, la 2 aprilie 1944.

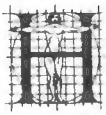
PAUL-LUDWIG LANDSBERG

Eseu despre EXPERIENŢA MORŢII

urmat de

PROBLEMA MORALĂ A SINUCIDERII

În româneşte de
MARINA VAZACA



HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1992

Coperta colecţiei: Ioana Dragomirescu Mardare

PAUL-LOUIS LANDSBERG
Essai sur l'expérience de la mort
suivi de
Le problème moral du suicide

© Éditions du Seuil, 1951.

© Humanitas, 1992, pentru prezenta versiune românească.

ISBN 973-28-0343-6

Textul acestei mici cărţi a fost scris în franceză cu ajutorul prietenului meu Pierre Klossowski, căruia ţin să-i mulţumesc aici.

P.-L. L.

Prefaţă

Paul-Ludwig Landsberg s-a născut la 3 decembrie 1901 la Bonn. Este fiul unui profesor de drept la Universitatea din acest oraş, unde, în 1926, devine el însuşi profesor de filozofie.

Filozof angajat, a dus o luptă neobosită împotriva nazismului. Părăseşte Germania la 1 martie 1933, exact cu trei zile înainte ca Hitler să pună mîna pe putere. În mai 1934, e numit profesor la Universitatea din Barcelona. Spania avea să-l marcheze profund; a păstrat pentru totdeauna o mare admiraţie faţă de poporul spaniol. În 1936, e invitat să ţină cursuri la universitatea din Santander. Aici l-a surprins războiul civil. Trece în Franţa, unde intră imediat în mişcarea Esprit, *pe care a influenţat-o hotărîtor. A scris direct în franceză acest admirabil* Eseu despre experienţa morţii, *ca o meditaţie la moartea tatălui său şi la cea a lui Max Scheler; eseul a apărut în colecţia* Questions disputées, *la editura Desclée de Brouwer, şi s-a vîndut imediat.*

Landsberg a rămas să locuiască, cea mai mare parte a timpului, la Paris, iar, în 1937, la rugămintea lui Léon Brunschvicg, a ţinut la Sorbona un curs despre filozofia existenţei. După armistiţiu, deşi urmărit de germani, a putut, cu ajutorul unor relaţii, să treacă din zona ocupată în aşa-numita zonă liberă. S-a refugiat pentru cîteva săptămîni la mine, la Lyon, apoi a plecat la Pau. Acolo a fost arestat de Gestapo, în martie 1943. A fost deportat în apropierea Berlinului, în lagărul de la Oranienburg, unde a murit de epuizare fizică la 2 aprilie 1944. În lucrarea sa Introduction à la vie publique, *André Ribard, deportat împreună cu el, scrie (p. 222):*

„Mă gîndesc la Paul Landsberg, despre care n-am ştiut cine este decît mai tîrziu; am simţit ataşament pentru acest profesor numai piele şi os, copleşit de tristeţe şi de extenuanta tensiune nervoasă a vieţii de acolo. Nu ne unea aceeaşi preocupare pentru comportamentul uman? Orice cunoaştere e credinţă, îmi spunea el, iar credinţa presupune ceva dincolo de ea însăşi."

Discipol şi prieten al lui Max Scheler, Landsberg era, într-adevăr, creştin. Se declara catolic. Totuşi, în timpul lungilor conversaţii politice şi filozofice pe care le-am avut la începutul iernii lui 1940, îmi spunea adesea, fără să fi simţit însă că trădează catolicismul, că nu este de acord cu el în două probleme importante: cea a moralei familiale, în legătură cu care i se părea că poziţia Bisericii era de un juridism excesiv; şi cea a sinuci-

derii, pe care nu o putea condamna categoric. N-am avut posibilitatea să aprofundăm prima problemă şi, fără să ştiu care au fost ultimele sale gînduri, nu am nici un motiv să cred că şi-ar fi schimbat părerea. Abordam însă adesea problema morţii voluntare. Mi-a spus că avea întotdeauna asupra lui o otravă — şi asta de pe vremea luptei sale împotriva nazismului, în Germania, în anii 1930 — şi că era hotărît s-o folosească pentru a nu cădea în mîna Gestapoului. La Pau, ideea sinuciderii continua să-l urmărească, fiind, în iarna 1941–1942, pregătit în fiece clipă în caz de nevoie; se pare că abia în vara lui 1942 i s-au schimbat părerile. A şi scris atunci: „L-am întîlnit pe Christos, mi s-a arătat." Cu siguranţă că atunci a aruncat otrava pe care o avea mereu asupra lui; iar, în momentul arestării, era convins şi înţelesese că nu trebuie să dispună el însuşi de viaţa lui.

Aceste pagini despre sinucidere, trăite şi gîndite, se pare aşadar că au fost scrise la mijlocul anului 1942. Landsberg mi le-a trimis la scurt timp după aceea, la începutul toamnei. Le-am păstrat cu grijă şi le-am publicat în revista Esprit, în decembrie 1946, sub titlul Le problème moral du suicide. Acest text este reprodus şi aici, în continuarea Eseului despre experienţa morţii, pe care îl desăvîrşeşte şi-l aprofundează. Îl putem considera testamentul intelectual şi spiritual al lui Paul-Ludwig Landsberg.

Mai rămîn de tradus şi de publicat în franceză mai multe dintre operele sale esenţiale, un Sfînt

Augustin, *din care* Dieu Vivant *şi* Deucalion *(nr. 3) au publicat cîteva fragmente. Din 1940 pînă în clipa deportării, mai scrisese un* Machiavelli, *pe care-l considera foarte important. Descria acolo viziunea sa despre oamenii Renaşterii şi, prin ea, concepţia sa despre om. Ca să nu se piardă, făcuse trei manuscrise. Pînă în prezent însă nici unul nu a fost găsit.*

Jean Lacroix

Eseu despre
EXPERIENŢA MORŢII

Ce înseamnă moartea pentru fiinţa umană? Întrebarea este inepuizabilă: e vorba de însuşi misterul omului, abordat dintr-un anumit unghi. Fiecare problemă filozofică autentică le conţine pe toate celelalte în unitatea misterului.

Să stabilim aşadar cadrul problemei şi să căutăm o bază experimentală pentru răspunsuri posibile; sîntem întotdeauna obligaţi să lăsăm deoparte probleme de cea mai mare importanţă. Cercetarea noastră ni se pare inevitabilă în stadiul actual al filozofiei. Sîntem foarte departe atît de o adevărată metafizică a morţii, cît şi de una a vieţii.

I

Formularea întrebării

„Specia umană e singura care ştie că trebuie să moară, şi o ştie numai datorită experienţei." Iată constatarea cu care Voltaire, deseori mai neliniştit decît am fi crezut-o, pune problema în adevărata ei lumină încă de la începutul articolului său despre om[1].

Să examinăm mai îndeaproape cele două teze pe care le conţine această frază atît de plină de înţeles. Fiecare din cele două aserţiuni este susceptibilă de o dublă interpretare: o interpretare care, pe de o parte, poate induce în eroare, şi, pe de altă parte, poate dezvălui esenţa problemei. Cu toate că omul e singura fiinţă care ştie că trebuie să moară, să facem observaţia că şi animalele au unele presentimente ale morţii, însă numai cînd se află sub ameninţarea ei directă. Se întind la pămînt în aşteptarea morţii, atitudine calmă şi demnă, pe care mizantropii au preferat-o celei a multor oameni.

[1] *Dictionnaire philosophique*, vol. IV, p. 63.

Dar acest fel de presentiment, această percepţie a imediatului nu e totuşi o cunoaştere propriu-zisă; şi, chiar dacă s-ar putea transforma într-o cunoaştere corespunzătoare, tot nu ar fi o cunoaştere a *necesităţii* morţii. Animalul n-ar putea şti, de exemplu, că moartea individului e o caracteristică a esenţei vieţii şi a speciei. Înţelegerea legăturii dintre naştere şi moarte, a necesităţii biologice a dispariţiei individului în folosul speciei şi a dispariţiei speciei în folosul realizării vieţii în forme mereu noi — această înţelegere n-o are fără îndoială decît omul. Originea reflecţiilor de acest ordin se află, de pildă, în relaţia antinomică între puterea de înmulţire şi durata specifică de viaţă a speciilor, sau în legătura cauzală şi temporală între înmulţire şi moarte, atît de vizibilă în existenţa multor vieţuitoare. E de la sine înţeles că şi în istoria spiritului omenesc asemenea reflecţii apar doar relativ tîrziu. Dar aceste reflecţii încă nu constituie sursa originală a certitudinii omeneşti despre moarte. Voltaire spune că aici e vorba de o experienţă al cărei conţinut real nu este numai faptul de a muri, ci, de asemenea, certitudinea că *trebuie* să murim.

Teza lui Voltaire e specifică interpretării empiriste a secolului său. Am dispune atunci de un număr de observaţii asupra unor cazuri concrete de moarte, prin intermediul cărora empirismul enciclopedist ar vrea să ne facă să admitem necesitatea de a muri, tot aşa cum ne face să admitem că soarele răsare în mod necesar la est.

Nu ar fi vorba, desigur, decît de o necesitate aproximativă; concluzia trasă din analogia unui

număr mare de cazuri observate nu ar rezista în faţa scepticismului unui Hume. De aceea, omul ar spera la infinit să învingă această necesitate. Elementul specific uman s-ar reduce la facultatea raţiunii de a cuprinde un număr mare de cazuri particulare în ansamblu şi de a descoperi inductiv o regulă a realităţii. Atunci acest element nu ar consta în felul şi conţinutul experienţelor înseşi, ci în modul în care omul poate dispune de ele pentru a ajunge la legi generale şi la adevăruri raţionale. Iar afirmaţia lui Voltaire s-ar integra în antropologia dominantă în epoca lui, cînd omul era definit ca fiinţă raţională[2].

Ni se pare totuşi că „datorită experienţei" conţine în mod obiectiv mai mult decît Voltaire avea clar în minte şi că acest conţinut mai obscur şi mai patetic ne antrenează în direcţia unei noi cercetări.

Există vreo experienţă specifică morţii în care moartea să se manifeste ca aparţinînd omului în deplinătatea experienţei sale personale? Dar această experienţă, care ne permite de acum să stabilim un fapt destul de verosimil, nu ne pune oare în mod nemijlocit în faţa necesităţii sorţii noastre?

---

[2] Voltaire spune „experienţa" şi nu „experienţă". Folosind articolul hotărît, ne arată că are în vedere experienţa comună a omenirii, experienţa îmbogăţită prin ştiinţă; are, deci, o noţiune cantitativă despre experienţă. De aceea, interpretarea empiristă ni se pare inevitabilă, ca interpretare filologică dacă nu ca interpretare filozofică. Voltaire adaugă (*loc. cit.*): „Un copil crescut singur şi dus pe o insulă pustie n-ar fi conştient de existenţa morţii mai mult decît o plantă sau o pisică."

II

Limitele răspunsului lui Scheler

Fenomenologia a arătat că experienţa omenească este mai bogată din punct de vedere calitativ decît ideea pe care o are despre experienţă empirismul clasic. Ea a dovedit, de asemenea, că experienţa nu conţine niciodată o simplă alăturare de date izolate, ci de structuri şi relaţii necesare. Tocmai în acest sens a vrut Scheler să reformeze teoria experienţei biologice, încercînd să găsească adevărata esenţă a experienţei omeneşti a morţii[1]. Dar răspunsul pe care l-a oferit întrebării noastre nu ne poate satisface. Ceea ce descrie el în felul său atît de profund şi de luminos este experienţa îmbătrînirii. La el, noţiunea morţii apare numai ca punct-*limită* previzibil dacă urmărim linia procesului de îmbătrînire. Structura vieţii noastre se schimbă simţitor în fiecare clipă. Presiunea trecutului creşte, în timp ce posibilităţile viitorului se

[1] Max Scheler, *Tod und Fortleben*, in *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, Berlin, 1933.

îngustează. Omul se simte din ce în ce mai puţin liber; din ce în ce mai puţin capabil să-şi transforme cursul vieţii prin elaborarea propriului viitor. Îmbătrînind, nu pierde numai sentimentul libertăţii, ci, într-o oarecare măsură, libertatea însăşi. Fără îndoială că acesta este un adevăr cumplit. Dar moartea, în experienţa omenească, nu este oare ceva total diferit de ideea de limită ultimă a experienţei individuale? — Întîlnim aici pentru prima dată problemele puse de posibila dualitate a experienţei noastre despre moarte. Putem să o cunoaştem, pe de o parte, ca viitor imanent al propriei noastre vieţi, şi, pe de altă parte, ca moarte a *celuilalt*, la care asistăm sau de care luăm cunoştinţă în mod indirect. Mai ales prin această a doua posibilitate ştim că moartea nu este deloc legată de procesul îmbătrînirii. În majoritatea cazurilor, intervine foarte devreme din punct de vedere biologic şi o putem considera „naturală" numai în cazurile foarte rare în care se prezintă într-adevăr ca sfîrşit al unei bătrîneţi. Dar, chiar şi în aceste cazuri atît de rare, mai trebuie să se producă un mic accident: un guturai, o inflamaţie, o diaree, la care organismul nu mai poate rezista. Caracterul specific al aşa-zisei morţi naturale poate fi recunoscut prin absenţa unei lupte perceptibile între forţele de apărare şi forţele de distrugere. Pur şi simplu, rezistenţa vieţii este prea slăbită. Dimpotrivă, boala violentă nu e altceva decît lupta care presupune o rezistenţă puternică din partea organismului. Dar experienţa pe care o are omul despre necesitatea

morţii sale nu are totuşi nimic comun cu ipoteza unei morţi naturale a organismului. Am nu numai certitudinea că trebuie să mor *odată,* adică o dată ce a fost atins acel punct-limită al morţii naturale, ci şi certitudinea că în fiecare clipă din viaţă mă aflu nemijlocit în faţa posibilităţii reale a morţii, *astăzi şi întotdeauna.* Moartea este aproape de mine. Incertitudinea oamenilor în faţa morţii nu se datorează numai unei lacune a biologiei, ci şi necunoaşterii propriului destin, această „necunoaştere" fiind ea însăşi un *act* în cadrul căruia se constituie o *prezenţă* ca o *absenţă* a morţii: *Mors certa, hora incerta.* — Moartea are dialectica ei intimă. Ea este *prezenţa absentă.* Problema experienţei omeneşti despre necesitatea morţii depăşeşte deci biologia, după cum depăşeşte elementele sentimentului îmbătrînirii.

III

Experienţa morţii şi individualizarea

Este însă omul capabil de o experienţă de acest gen? Răspundem că poate să o trăiască în anumite condiţii. După cîte se pare, conştientizarea condiţiilor este cea care poate să ne apropie de elementul specific al acestor experienţe.

Cele mai importante categorii de fiinţe omeneşti care par să ignore necesitatea morţii sînt copiii şi oamenii primitivi. Cercetările lui Lévy-Bruhl ne-au făcut cunoscută concepţia despre moarte care determină atitudinea popoarelor primitive. Pentru ele, moartea, avînd întotdeauna o cauză exterioară, prezintă un caracter întîmplător. În societăţile lor, individul nu se diferenţiază încă suficient de clanul său pentru a-şi putea defini individualitatea prin altceva decît prin poziţia sa în cadrul clanului, prin funcţia pe care o are în acest organism. Dacă, după moartea lui, această poziţie e moştenită de un alt individ, el dobîndeşte şi numele, şi sufletul mortului. Clanul şi-a regenerat membrul pierdut. Şi este ca şi cum nimic nu s-ar fi

întîmplat. La fel ca la speciile animale, legea regenerării ascunde aici efectul morţii individuale. Oamenii apar, conform analogiei clasice, ca frunzele copacilor. Moartea nu e decît trecerea sufletului într-un nou individ, *inversul naşterii.*

Constatăm atunci un fenomen istoric atît de general, încît putem desprinde o regulă: conştiinţa morţii merge mînă în mînă cu individualizarea omenească, cu constituirea de individualităţi singulare, operă a persoanei. Această individualizare nu constă neapărat în dobîndirea unei conştiinţe mai clare şi mai nuanţate a singularităţii proprii, ci, mai ales, în faptul că omul face progrese reale sub raportul singularităţii. Conştiinţa modificată presupune o modificare a fiinţei. Astfel, nu neapărat conştiinţa morţii individuale devine mai intensă, ci, mai ales, ameninţarea însăşi a acestei morţi. Individul actualizează un conţinut propriu numai lui, care, în consecinţă, trebuie să depăşească limitele clanului, ale regenerării clanului şi ale renaşterii în cadrul clanului. Numai începînd cu acest moment se formează un element susceptibil să fie ameninţat de o adevărată *dispariţie*, adică de moarte individuală. Efectul acestei evoluţii explică de ce epocile istorice bogate în individualităţi ieşite din comun sînt obsedate de gîndul morţii. Misterele şi filozofiile epocilor tîrzii ale Antichităţii, care au între ele legături mai strînse decît s-ar crede în general, sînt determinate aproape în exclusivitate de această nouă nelinişte a individului. Fenomenul negativ este atunci destrămarea cetăţii antice; fenomenul

pozitiv: un nou grad de individualitate umană; consecinţa: o nouă neliniştе în faţa morţii; produsul final: misterele, sectele filozofice, pregătirea creştinismului. Tot astfel, în epoca Renaşterii şi a Reformei, comunitatea medievală se destramă; vedem din nou o omenire foarte individualizată, intens chinuită de ameninţarea crescîndă a morţii. Este epoca spaimelor existenţiale, epoca unei teologii dominate de dorinţa individului de a se şti iertat în ceasul morţii, epoca dansurilor macabre şi a unei crude reprezentări realiste a lui Christos mort pe Cruce sau pus în mormînt[1].

Conţinutul noilor doctrine ale nemuririi, care devin posibile şi necesare printr-un nou sentiment faţă de moarte, diferă în chip absolut de încrederea în regenerarea clanului. Pentru primitiv, supravieţuirea în cadrul întregului nu are nimic paradoxal şi nimic deosebit de plăcut. La aceste popoare, teama *de mort* este infinit mai mare decît teama *de moarte*[2]. Ele se tem de morţii încă nereîncarnaţi, ca de nişte fiinţe aflate prin apropiere, ascunse, ameninţătoare. Văd în ei posibili strigoi care trebuie satisfăcuţi şi fermecaţi prin ritualuri, în special pentru a fi împiedicaţi să facă rău. — Religiile

[1] J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen-Âge*, Paris, 1932 (*Amurgul Evului Mediu*, traducere de H.R. Radian, Bucureşti, Editura Univers, 1970, cap. II „Viziunea morţii").

[2] A se vedea James Frazer, *La crainte des morts*, Paris, 1934, de ex. p. 23: „Cei din tribul Binjwar [...] cred că numai cei răi supravieţuiesc, devenind spirite răufăcătoare." V. de asemenea p. 61 şi urm. După Huizinga (*loc. cit.*), mortul şi moartea se identifică în dansurile macabre medievale.

superioare, care făgăduiesc victoria asupra morţii, nu se adresează popoarelor care, dincolo de moarte, nu ar aştepta altceva decît neantul, ci presupun anumite credinţe legate de nemurire de alt ordin. În India, înainte de sosirea lui Buddha, sentimentul de a rămîne închis în cercul veşnic al naşterilor şi al morţilor devenise de nesuportat pentru individul conştient. Eliberarea promisă de Buddha poate fi în acelaşi timp o eliberare de moarte şi de naştere, de naşterea şi renaşterea care condiţionează moartea. Noţiunea creştină de nemurire, înţeleasă în raportul ei cu categoria ontologică a eternităţii, reprezintă o eliberare definitivă faţă de timpul, schimbarea şi devenirea terestră care implică moartea. Individul este parcă salvat din fluviul generaţiilor. Dar Christos făgăduieşte o naştere căreia nu-i mai poate urma nici o moarte. Buddha promite o moarte căreia nu-i poate urma nici o naştere, deci nici o altă moarte. Creştinismul este afirmarea supremă a Vieţii biruitoare[3]. Budismul este negarea vieţii, pe temeiul însuşi al realităţii morţii. Budismul presupune credinţa brahmanică potrivit căreia ciclul naşterii şi al morţii este cu atît mai indestructibil cu cît e inerent esenţei înseşi a realităţii. Creştinismul presupune credinţa iudaică potrivit căreia acest ciclu se constituie numai prin păcatul originar şi, în consecinţă, poate fi rupt în virtutea unei noi naşteri, prin intervenţia harului divin care va învinge păcatul şi, în cadrul aceluiaşi act, moartea.

---

[3] *I Corinteni*, 15, 54–57. Unul dintre aspectele dramei lui Nietzsche a fost acela de a fi văzut creştinismul cu ochii lui Schopenhauer.

IV

„Repetiţia“ experienţei morţii aproapelui

Să admitem aşadar că experienţa decisivă a morţii e legată de un anumit grad de singularizare personală a omului, că procesele individualizării şi al „mortualizării“ merg mînă-n mînă. Pentru a înţelege în profunzime această teză, plecăm de la experienţa morţii celuilalt, care, evident, are o valoare de neînlocuit pentru noi, cei în viaţă.

Nu pretindem că acest punct de plecare ar fi singurul posibil. Există stări asemănătoare morţii, care, într-o anumită măsură, ţin încă de experienţa pe care o putem avea despre noi înşine: somnul profund; anumite feluri de leşin; amintirea obscură a stadiului prenatal embrionar, declanşată de un anumit fel de meditaţie etc. Există, de asemenea, o experienţă a morţii în pericolul de moarte trăit: războiul, boala gravă, accidentele etc. Există nenumărate feluri de a ne presimţi sau de a ne reprezenta propria moarte. Au existat sfinţi care şi-au prevăzut ceasul morţii prin meditaţie, medici cu ajutorul ştiinţei, eroi prin propria hotărîre. Dar, în

fiecare din aceste experienţe, diferenţa esenţială dintre faptul de a muri şi moarte, dintre *a suporta* ca act şi *ceea ce suportăm* rămîne inevitabil ascunsă. Urmărind aceste experienţe, nu reuşim să transcendem fiziologia şi psihologia faptului de a muri în sensul metafizicii morţii înseşi. Ne alegem punctul de plecare în experienţa morţii celuilalt, pentru că sperăm ca în acest fel să întîlnim *persoana* ca atare şi relaţia specifică pe care ea o poate avea cu moartea[1].

Pe măsură ce ne individualizăm noi înşine, remarcăm singularitatea celorlalţi. În dragostea personală, surprindem această singularitate în ceea ce are ea inefabil şi în diferenţa sa esenţială faţă de noi înşine. Moartea unui om pe care-l iubim în acest fel trebuie să ne spună ceva hotărîtor şi să depăşească sfera faptului biologic. *Moartea aproapelui* înseamnă infinit mai mult decît, în general, moartea altcuiva. În cazul în care persoana ne este dată, putem atinge problema ontologică a relaţiei sale cu moartea. Singurul mijloc de a decanta dintr-o experienţă trăită tot ce conţine aceasta ca date este retrăirea ei în amintire.

Vedem mai întîi cum se încheie un proces în organismul *celuilalt*. Ni se înfăţişează atunci în primul rînd ca un corp viu. Asistăm, de pildă, la faza critică a bolii prin care va interveni moartea. Ştim bine că persoana iubită mai există ca atare,

[1] Cercetările lui Heidegger trec aproape direct peste experienţa morţii celuilalt, urmărind un scop foarte diferit de al nostru. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, vol. I.

numai că se ascunde în spatele acestui proces; adesea, ea poate reapărea încă o dată, de pildă într-un ultim cuvînt al muribundului. Faptul dominant este însă acesta: un corp viu suferă; al nostru se identifică fizic cu suferinţa acestui semen chinuit[2]! — Şi, apoi, o clipă în care totul devine calm, cînd totul pare să fi luat sfîrşit, cînd trăsăturile crispate ale chipului iubit se destind. E clipa în care fiinţa vie ne părăseşte, momentul cînd facem experienţa absenţei misterioase a persoanei spirituale. Pentru o clipă, simţim o uşurare. Durerea provenită din identificarea fizică a luat sfîrşit: dar imediat ne simţim transportaţi în lumea stranie şi rece a morţii consumate. Sentimentului de milă vitală astfel suspendat în vid i se substituie deodată conştiinţa profundă că această fiinţă, în singularitatea persoanei sale, nu mai este *aici* şi nu mai poate reveni în acest corp. Nu ne va mai vorbi, nu va mai trăi în preajma noastră, ca pînă acum. Niciodată.

Formele superioare ale credinţei în nemurire concordă perfect cu această experienţă. Ele ne prezintă persoana spirituală nu ca anihilată, ci numai dispărută, existînd în absenţă. Dacă moartea era *prezenţa absentă*, mortul este acum *absenţa prezentă*[3]. Experienţa nemijlocită a morţii *celuilalt* nu

---

[2] Georges Duhamel, poet şi medic, a oferit o descriere incomparabilă a acestei identificări în *L'humaniste et l'automate*, Paris, 1934.

[3] F. Mauriac, *Journal*, Paris, 1935, p. 53: „În îngrozitoarea deznădejde pe care o trăieşti la spectacolul unei morţi, ai sentimentul că eşti păcălit: persoana iubită este aici şi nu mai este."

ne oferă la început nici o certitudine în legătură cu nemurirea. Ne oferă doar faptul absenţei, şi nu ne indică dacă această absenţă urmează unei anihilări sau numai unei *dispariţii* în raport cu noi înşine. Credinţa în nemurire ne promite că propria noastră moarte ne va reuni cu semenul acum dispărut, că-l vom auzi din nou vorbind în condiţii necunoscute şi eliberat de vechiul corp. Experienţa pură a morţii aproapelui nu poate însă nici să confirme, nici să spulbere această făgăduinţă. În orice caz, e o experienţă specific umană, pentru că presupune o anumită concretizare a două principii strîns legate, care sînt esenţial umane: personalizare spirituală şi dragoste personală a aproapelui. Vedem, de asemenea, că moartea trebuie să intervină aici ca „necunoscutul", că trebuie să depăşească orice experienţă a bolii, a suferinţei şi a bătrîneţii.

Experienţa morţii aproapelui este singulară ori de cîte ori are loc. Moartea apare în cadrul acestei experienţe în singularitatea sa personală. Fiecare moarte este — ca şi modul fiecărei persoane de a fi prezentă — unică. Dar poate apărea apoi o intuiţie a *necesităţii morţii*. Pentru ochii spiritului, a devenit perceptibilă legătura foarte strînsă între un eveniment de ordin vital şi dispariţia persoanei. Persoana devine absentă în acest mod bizar, exact în momentul în care procesul vital dintr-un organism dat a luat sfîrşit. Această schimbare de raport poate fi considerată ca esenţială şi necesară în orice experienţă de acest fel. Corpul viu devine cadavru. Iar prezenţa persoanei nu mai este posibilă într-un

cadavru[4]. Aspectul însuşi al cadavrului nu ne arată doar că aici procesul vital specific individului din specia umană a luat sfîrşit; odată introdusă categoria persoanei, acest aspect ne arată, de asemenea, că spiritul personal nu se mai poate realiza în acest corp. În ochii deschişi ai omului mort observăm nu numai sfîrşitul vieţii, ci, mai ales, dispariţia persoanei spirituale. Vedem chiar că unul nu mai poate fi prezent *pentru că* celălalt nu mai este acolo. Viaţa, în înţelesul biologic al cuvîntului, ne dovedeşte, sfîrşindu-se, că este baza *prezenţei*, bază indispensabilă a realizării spiritului personal în fiinţa omenească.

Toate acestea încă nu reprezintă o experienţă a necesităţii morţii, ne ajută doar să descoperim într-un mod special structura virtual multiplă a existenţei noastre pămînteşti. Conştiinţa necesităţii morţii nu se trezeşte decît prin *participare*, prin dragostea personală în care se scălda integral această experienţă. Am constituit un *„noi"* cu muribundul. Şi tocmai în acest *„noi"*, tocmai prin forţa proprie a acestei noi stări de ordin personal ajungem la cunoaşterea trăită a propriei noastre *necesităţi de a muri*. O clipă rămînem în ţinutul morţii. Imediat după aceea ne întoarcem din tărîmul umbrelor. Nu ne-a atins în acea clipă copleşitorul frig al morţii? Vom mai fi oare acciaşi după ce-l vom fi simţit?

[4] F. Mauriac, *loc. cit.*: „Căci un cadavru este esenţialmente o absenţă, un lucru părăsit, abandonat — pe scurt, o rămăşiţă pămînteasca."

Necesitatea morţii despre care poate fi vorba aici nu este identică cu conţinutul frazei generale care stabileşte legătura dintre orice persoană umană cu orice fel de moarte. Această necesitate se raportează mai ales la oamenii pe care îi iubim şi la noi înşine. Zona în care resimţim cu adevărat ameninţarea este înconjurată de un orizont nemărginit şi vag, populat de alte fiinţe umane reale şi posibile, trecute şi viitoare. Necesitate şi generalitate nu sînt nici pe departe noţiuni atît de legate între ele, cum presupune raţionalismul. Sîntem adesea în situaţia să concepem o relaţie necesară care nu există în fond decît în raport cu o personalitate singulară şi decurge tocmai din singularitatea ei. Experienţa morţii ne dă într-adevăr o sinteză de necesitate şi generalitate. Dar amîndouă sînt de ordin foarte special. Necesitatea generală despre care e vorba aici nu este de ordin logic, ci, mai degrabă, de *ordin simbolic. Celălalt* înseamnă de fapt *toţi ceilalţi.* Nu este altul decît *„Jedermann"*, şi acest *fiecare* moare de fiecare dată în aproapele care moare de moartea lui unică[5]. Simbolul e o realitate singulară şi universală întocmai ca adevărata necesitate a morţii[6].

---

[5] Este acel *„fiecare"* exprimat de Baudelaire: „Dumnezeu este veşnicul confident în această tragedie în care fiecare este eroul" (*Mon coeur mis à nu*).

[6] Trebuie menţionat că acest *„fiecare"* este contrariul lui „se", constituit întotdeauna ca fiinţă publică. Generalitatea antropologică ca generalitate a individualului mi se pare că a fost descoperită de Montaigne: „Fiecare om poartă în sine forma întreagă a condiţiei umane", spune el în binecunoscutul capitol „Despre căinţă". Dar sensul cel mai sublim al acestei identificări simbolice şi reale n-a fost oare exprimată de Evanghelie cînd vorbeşte de Fiul Omului?

Ca biolog, pot să constat caracterul finit al posibilităţii de a trăi, inerentă fiecărui organism dat, adică faptul că a trăi înseamnă a lupta în permanenţă împotriva unor obstacole şi unor ameninţări şi că fiecare organism îşi epuizează cu timpul energiile în această luptă. Ceea ce reprezintă, de asemenea, sub forma unei reflecţii, intuiţia schelериană a morţii ca punct-limită. Dar ceea ce experienţa trăită aduce în plus este coincidenţa acestui punct-limită biologic cu dispariţia subită a spiritualităţii(Iată înlănţuirea generală şi necesară. O problemă *existenţială* se manifestă deci înainte de toate în gîndul dureros că o exteriorizare comunicativă a persoanei mortului, cel puţin prin vocea familiară nouă, a devenit imposibilă. Această gură nu-mi va mai vorbi. Acest ochi stins nu mă va mai privi. Comuniunea cu această persoană pare ruptă: dar această comuniune era cu însumi într-o oarecare măsură, şi în acea măsură resimt moartea în interiorul propriei mele existenţe. Este experienţa morţii în singurătatea ce urmează pierderii. Există în experienţa hotărîtoare a morţii aproapelui ceva asemănător sentimentului unei *infidelităţi tragice* din partea lui, tot aşa cum există o experienţă a morţii în *resentimentul infidelităţii.* „Am murit pentru el, a murit pentru mine", nu e un fel de a vorbi, e un abis. Teologii şi misticii ne spun că numai Dumnezeu este fidel, pentru că numai Dumnezeu nu moare, că moartea este ea însăşi rodul unei infidelităţi voluntare care aşază lumea întreagă în starea de infidelitate ontologică pe care o reprezintă mortalitatea ei. Toate aceste adevăruri pe care

ei le primesc prin revelaţie corespund experienţei descrise, bineînţeles fără să fie deductibile din ea.

Numeroşi observatori au remarcat că experienţa morţii nu a avut decît un efect neglijabil asupra soldaţilor din războiul mondial, chiar şi în timpul luptei. Un medic militar a afirmat în acest sens că moartea este o idee de civil[7]. Unul dintre motivele acestor fapte este că experienţa personală a morţii aproapelui nu se produce simultan cu această moarte, ci îi *urmează* în ordinea temporală. Dacă datoria ne cheamă imediat la o nouă acţiune, clipa prezenţei morţii înseşi se pierde. Totuşi mi se pare de netăgăduit că această experienţă personală nu este decît amînată în cazul în care condiţia ei primordială, o comuniune personală cu mortul, se poate realiza. Pentru aceasta nici măcar nu trebuie, de exemplu, să preexiste o prietenie personală. După cum nici simplul fapt de a vedea pe cineva murind nu este de ajuns. Un singur act însă al dragostei personale e suficient ca să-mi dezvăluie, prin prezenţa sau, mai degrabă, prin „absenţa prezentă" a persoanei, esenţialul despre moartea umană. O clipă de linişte în faţa unui mort, fie el şi un adversar necunoscut, şi această situaţie poate sta la baza unui act de dragoste personală faţă de semen ca atare. Ideea despre moartea umană îşi regăseşte atunci deplinătatea.

Exemplul concret care ne-a servit drept punct de plecare se adresa doar intuiţiei. Ne imaginam mai

[7] Paul Voivenel, autorul unei cărţi bogate în experienţe şi înţelepciune: *Le médecin devant la douleur et la mort*, Paris, 1934.

ales prin amintire cum asistăm la deznodămîntul fatal al unei boli. Ochii sufletului nostru au văzut într-o prezenţă spaţială imaginară cum încetează lupta finală a vieţii împotriva morţii, au văzut substituindu-i-se misterul spiritual al morţii consumate. Pentru a desprinde însă cu limpezime esenţialul din această experienţă, nu e nevoie să asistăm în mod real sau prin *repetiţie imaginativă* la această luptă finală. Părinţii soldaţilor ucişi în război au realizat în suferinţa lor o experienţă asemănătoare. Au realizat-o cînd le soseau scrisorile fatale prin care erau puşi în faţa prezenţei spirituale a morţii celor apropiaţi ca înaintea unui fapt împlinit. Eforturile lor pentru a afla toate amănuntele legate de ultimele ceasuri ale celor dragi sînt motivate de caracterul inuman şi insuportabil al acestei situaţii nemijlocite. În faţa contactului cu misterul gol al morţii, omul încearcă să regăsească atmosfera mai caldă a *faptului de a muri* pentru a se încadra în acea compasiune vitală de care are nevoie. Pentru că tocmai în această compasiune credem că ne apropiem de defunct substituindu-i *muribundul* care pare să-l conţină în germene. Reprezentarea durerii vitale, oricît de atroce ar fi ea, are pentru noi ceva relativ consolator. Actul de a muri în care se poate concentra persoana rămîne un act esenţialmente accesibil înţelegerii noastre[8]. Viaţa este patria noastră,

[8] Actul de a muri, întotdeauna singular, poate fi, de asemenea, actul cel mai personal. Rilke a arătat aceasta în paginile de neuitat din al său *Malte Laurids Brigge*, Leipzig, 1910.

chiar şi cînd devine durere şi compasiune. În durerea noastră, putem să regăsim personalitatea defunctului sub forma ultimului său act. În faţa morţii consumate, dimpotrivă, parcă am fi expatriaţi din lumea noastră. Imposibilitatea unei participări vitale, imposibilitate de asemenea de a înţelege o persoană prezentă, exprimă esenţa spirituală a unei suferinţe sau mai degrabă a unei zguduiri a întregii noastre existenţe, pe care pare-se că numai credinţa religioasă o poate face suportabilă. Un om viu nu e niciodată cu desăvîrşire rupt de simpatia şi înţelegerea noastră. Acest lucru rămîne adevărat, chiar dacă cineva care a murit de mult şi la capătul celălalt al pămîntului reînvie numai prin puterea imaginaţiei noastre. Doar experienţa morţii celuilalt ne arată ce sînt, *calitativ*, absenţa şi îndepărtarea. Ea ne transportă sufletul într-un tărîm necunoscut, într-o nouă dimensiune. Descoperim că existenţa noastră e o punte între două lumi.

Intensitatea unei astfel de experienţe poate varia. Ea depinde de gradul atins de propria noastră personalizare şi de caracterul relaţiei între noi înşine şi persoana mortului. Cel mai important este modul de coexistenţă în care se produce experienţa. Posibilitatea unei schimbări a propriei noastre existenţe ca *„existenţă întru moarte"* (*Sein zum Tode*), ca urmare a experienţei morţii unuia dintre semenii noştri, se întemeiază pe posibilitatea dragostei personale. Nimeni nu ar putea pretinde că experienţa morţii aproapelui ar fi un echivalent al experienţei pe care o voi face privind *propria-mi*

moarte; dar semnificaţia ei pentru mine este atît de adîncă, încît aparţine în mod necesar existenţei mele personale, şi nu acelui *se*[9]. Ea diferă, ca experienţă trăită de diferitele stări psihice pe care le poate comporta. Nu este nicidecum un fel de durere şi poate fi chiar trăită cu o anumită bucurie. Să te bucuri de durerea vitală a unui om înseamnă să fii crud, şi chiar diabolic cînd savurarea bucuriei se grefează pe durerea unei agonii. Dacă participarea vitală rămîne aici umană, ea conţine mila. Dimpotrivă, *„o milă pentru moarte"* nu se poate produce. Moartea nu este o durere a defunctului. Celui care trăieşte îi poate fi milă de el însuşi, pentru că l-a pierdut pe celălalt, dar este o formă a durerii foarte îndepărtată de mila vitală pe care o poţi avea pentru muribund[10].

Absenţa subită a persoanei spirituale poate fi interpretată în mod foarte diferit, mai ales în funcţie de diferenţele inerente experienţei înseşi. Conţinutul său fundamental nu e niciodată anihilarea, ci ceva asemănător unei probleme deschise. Numai astfel poate spiritul îndura suferinţe dincolo de sfera durerii propriu-zise. Cele mai grele

[9] Heidegger nu pare să-şi dea seama de importanţa acestei diferenţe. *„Mitsein"* rămîne la el o noţiune extrem de formalizată. Filozofia lui nu conţine dragostea, după cum nu conţine nici credinţa, nici speranţa. Jaspers, prin noţiunea lui de „comunicare", se apropie mult mai mult de posibilitatea care ne interesează aici. Cf. Jaspers, *Philosophie*, vol. II.

[10] Dacă credinţa religioasă oferă imagini concrete, de exemplu, durerile sufletelor şi chiar ale trupurilor în infern sau în purgatoriu, această situaţie se schimbă, şi mila redevine posibilă.

suferinţe nu sînt nişte dureri. Să păstrezi comuniunea cu mortul înseamnă să aperi de distrugere propria ta existenţă din care face parte integrantă această comuniune. Spiritul e deci silit să găsească într-o soluţie a problemei, soluţie care nu pare în mod clar să poată fi găsită, posibilitatea reconstituirii acestei comuniuni. Suferinţa spirituală este suferinţa existenţei care se află într-o incertitudine ameninţătoare, într-o totală lipsă de relaţii, abandonată şi neputincioasă. Compasiunea ar fi o punte către *celălalt* şi, prin aceasta chiar, o consolare. Doctrinele nemuririi îl consolează pe credincios, în primul rînd pentru că, prin concretizarea imaginii morţilor, credinciosul poate să-i urmeze, cel puţin în imaginaţie, şi să se identifice cu ei. Diferitele ritualuri de înmormîntare ne dau sentimentul reconfortant că sîntem în stare să mai facem ceva pentru ei, că avem la dispoziţie mijloace de a veni în contact, într-o anumită măsură, cu existenţa lor. Fie şi numai din această cauză, catolicii nu vor renunţa niciodată la credinţa în purgatoriu, locul în care existenţa mortului, în care condiţia sufletului său este încă accesibilă activităţii caritabile a celor vii[11].

---

[11] Miguel de Unamuno, *Avant et après la Révolution*, Paris, 1933, p. 178.

V

Temeiul ontologic

Problema specific umană a morţii este pusă de evenimentul pe care îl constituie transformarea unei fiinţe vii în *persoană* şi se manifestă în istoria umanităţii, ca şi în biografia individului, pe măsură ce se realizează această posibilitate fundamentală. Persoana trebuie considerată aici ca o existenţă care se constituie pe sine, actualizarea unei *fiinţe-devenire* (*Werdesein*) care dă sens şi unitate întregului existenţei individuale. Simplul fapt al apariţiei sale transformă întregul *individualităţii* în *personalitate.* Toate elementele care preced personalizarea îşi pierd esenţa proprie prin această transformare unificatoare[1]. Există o relaţie specifică acestui proces de transformare, efect al realizării persoanei, cu un proces vital care poate fi comparat, *dacă-l izolăm,* cu procesele vitale la animale şi chiar la plante. Această relaţie se dezvăluie în descompunerea

[1] A se vedea cartea mea: *Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt, 1934, şi eseul meu despre *La conception de la personne* în *Esprit* nr. 27/1934.

organică, ca una dintre caracteristicile morţii. Procesul organic are într-adevăr o semnificaţie ambiguă în raport cu actualizarea persoanei. Pe de o parte, acest proces organic, prin rezistenţa sa, constrînge persoana să lupte pe măsură ce se desăvîrşeşte; pe de altă parte, îi oferă ocazia şi locul actualizării. Şi am putea chiar spune că, într-o oarecare măsură, datele existenţei fizice sînt, de asemenea, transformabile în procesul personalizării. O antropologie unitară care, opunîndu-se materialismului, s-ar apropia de un monism spiritualist s-ar putea sprijini pe acest fapt. Limitele acestui „angelism idealist" s-ar manifesta însă tocmai în moartea umană. Ne-am izbi inevitabil de o dualitate ineluctabilă. Ceva din viaţa organică scapă personalizării.

Împlinirea existenţei personale nu coincide decît arareori cu moartea; numai în vise şi în mituri eroul îşi află moartea chiar în momentul în care a atins culmea perfecţiunii sale. Din acest fapt, putem de-acum să tragem concluzia că moartea nu este *la origine* o posibilitate imanentă existenţei personale, acelui *„Dasein"* însuşi. Venind dintr-o altă sferă, moartea *pare introdusă din afară* în existenţa noastră. Apropierea spirituală a morţii este o misiune hotărîtoare pentru orice persoană umană, dar efortul presupune tocmai acea trăsătură a morţii pe care încearcă să o transforme. Existenţa personală nu este fatalitate; are ca sarcină să transforme fatalitatea morţii în libertate. La origine, moartea omului e asemănătoare cu moartea animalului. În cazul primitivului, ea nu pare să difere

decît foarte puţin. Şi numai în relaţie cu o personalizare progresivă a întregului existenţei umane dobîndeşte cu adevărat un sens nou. Acceptarea morţii transformă moartea; dar această acceptare presupune o rezistenţă. Persoana umană, în esenţa ei, nu este o *existenţă întru moarte*. Ca orice existenţă, ea este orientată spre propria realizare şi întru eternitate. Tinde spre propria perfecţiune, chiar şi cu preţul depăşirii vechiului obstacol, aspru şi anevoios, reprezentat de moartea fizică. Ea nu-şi poate schimba *exterioritatea ontologică* decît făcînd din această moarte calea propriei sale împliniri. *Metafizica nu are ca punct de pornire neantul revelat prin angoasă, ci fiinţa la care Erosul filozofic participă prin natura sa.* De aceea, caracterul ontologic al persoanei nu decurge din negativitate, pe care persoana trebuie numai *să o accepte*. Hotărîrea specială prin care persoana ar putea deveni, într-adevăr, o *existenţă întru moarte* este intermediară între exterioritatea primară a morţii şi speranţa spiritului care transcende moartea însăşi.

Caracterul definitiv (*Unüberholbarkeit*) al morţii nu este decît o suferinţă pe care persoana o poate încerca atunci cînd actul care poate conduce către nemurire şi eternitate s-a cufundat în deznădejde. Spaima în faţa morţii, şi nu doar suferinţele legate de faptul de a muri ar fi de neînţeles dacă structura fundamentală a fiinţei noastre nu ar conţine postulatul existenţial al unui „dincolo". Moartea nu ar fi atunci decît un fapt aparţinînd viitorului; poate că destul de dureros, dar fără nici o pondere deosebită şi fără nici o ameninţare de ordin metafizic.

Angoasa însăşi ne dezvăluie că moartea şi neantul se opun tendinţei celei mai profunde şi mai inevitabile a fiinţei noastre[2]. Nu vorbim aici despre impulsiunea de a dăinui, inerentă vieţii în general, despre „voinţa de a trăi" a lui Schopenhauer. Afirm, chiar în momentul în care formulez acest gînd, impulsiunea persoanei umane de a se realiza şi de a se eterniza. În străfundul fiinţei există un act: *afirmarea sinelui.* În cazul persoanei care se ştie unică, întîlnim afirmarea acestui element unic de realizat, afirmare care implică tendinţa de a depăşi timpul. Credinţa în nemurirea personală nu e doar o făgăduinţă consolatoare, e de asemenea o expresie, este mai ales *actualizarea* acestui factor ontologic. Moartea interpretată ca definitivă, moartea fizică interpretată ca negare universală a existenţei noastre nu e decît reflexul necredinţei deznădăjduite, o negare a persoanei de către ea însăşi. Dacă natura umană are nevoie de nemurire, faptul nu provine nici din egoism, nici dintr-o idee fixă, nici dintr-un atavism istoric oarecare. Această nevoie însăşi stă mărturie pentru o structură ontologică fundamentală: *conştiinţa imită fiinţa profundă.* Dacă nici o posibilitate reală nu ar corespunde acestei tendinţe, existenţa umană în întregime s-ar prăbuşi în neant. Unamuno, care, ca şi Sfîntul Pavel, vede în credinţă „încredinţarea celor nădăjduite"[3], a redes-

[2] Voluptatea angoasei este, la unii gînditori, o voluptate nihilistă.

[3] *Evrei,* 11, 1: „Iar credinţa este încredinţarea celor nădăjduite..."

coperit în nădejde cu mult mai mult decît un sentiment al omului. Nădejdea constituie sensul vieţii noastre şi prelungeşte afirmarea conţinută în structura intimă a fiinţei în general. „Pentru că nădejdea este floarea străduinţei trecutului de a se face viitor, şi această străduinţă formează fiinţa însăşi — în sensul propriu al cuvîntului — şi îi dă realitate."[4] O filozofie a existenţei care neagă temeiurile ontologice ale celor trei virtuţi omeneşti este o filozofie împotriva existenţei[5].

Nădejdea, act al existenţei personale, diferă în mod fundamental de sentimentele eteroclite pe care le numim *speranţele a ceva.* Dimpotrivă, nădejdea posedă un conţinut, nu posedă însă acele *conţinuturi care se pot înlocui reciproc,* tocmai pentru că *propriul conţinut* îi aparţine într-un mod foarte intim. Ea constituie o structură a fiinţei, care transcende subiectul psihic. Conţinutul îi este imanent: este cu adevărat al său. *Acest conţinut nu există decît în ea, şi nu există decît tinzînd spre acel*

---

[4] M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho,* 1905 (*Viaţa lui Don Quijote şi Sancho,* traducere de Ileana Bucurenciu şi Grigore Dima, Bucureşti, Univers, 1973, partea a II-a, cap. XLIV, p. 301). Unamuno exprimă această convingere, despre care vorbeşte rareori, la sfîrşitul sonetului mistic *La sima: La vida, nuestra vida verdadera / La vida, esta esperanza que se inmola / Y vive así, inmolándose, en espera* („Viaţa, adevărata noastră viaţă / Viaţa, această speranţă care se jertfeşte / Şi trăieşte astfel, jertfindu-se, în aşteptare").

[5] Vezi A. Sternberger, *Der verstandene Tod.* Eine Untersuchung über Martin Heideggers Existentialontologie, Leipzig, 1934, pp. 83, 131, 143. Cartea reprezintă critica fundamentală a nihilismului heideggerian, devenită necesară pentru a-i distruge funesta putere de seducţie.

conţinut. Speranţa şi nădejdea par a se îndrepta amîndouă spre viitor. Dar există în acest caz *două feluri de viitor* care ţin de *două feluri de timp.* Viitorul speranţei este viitorul lumii în care aşteptăm împlinirea a diferite evenimente. Viitorul nădejdii este însuşi viitorul persoanei mele, în care trebuie să mă împlinesc. Nădejdea este încredere ce tinde spre viitorul său, şi răbdare în cadrul aceluiaşi act. Speranţa îşi are rădăcina în nerăbdare, anticipîndu-şi mereu viitorul şi îndoindu-se mereu de sine. Nădejdea tinde, în principiu, către adevăr; speranţa, în principiu, către iluzie[6]. Speranţa admite un timp care aparţine lumii şi hazardului, nădejdea constituie un alt timp, care aparţine persoanei înseşi şi libertăţii. Astfel, nădejdea nu este nicidecum o lume nedeterminată a speranţei, o tendinţă a sufletului către speranţe diferite. Determinarea şi nedeterminarea ei presupun o gradare care îi este proprie, conform gradului de claritate în care ea însăşi se surprinde şi se înţelege. Contrariul ei nu este vreo decepţie sau alta, ci deznădejdea, care formează şi ea o unitate indisolubilă cu conţinutul său propriu. Chiar şi această decepţie, devenită generală, sumă a multiplelor decepţii, pe care spa-

[6] Paul Valéry a spus-o foarte bine în cartea cu titlul *Variété* (Paris, 1926) — „La crise de l'esprit", p. 10: „Dar speranţa nu este decît neîncrederea fiinţei faţă de previziunile precise ale spiritului său. Ea sugerează că orice concluzie defavorabilă fiinţei *trebuie să fie* o eroare a spiritului său." Acest pasaj a stîrnit mînia lui Unamuno în a sa *Agonía del Cristianismo,* pentru că emite ceva adevărat în legătură cu speranţa fără să arate că şi contrariul este adevărat pentru nădejde.

niolii le numesc *desengaño*[7], nu este deznădejdea, ci mai degrabă o etapă în *purificarea* nădejdii înseşi, care, transcenzînd lumea, îşi descoperă propriul sens. Nădejdea tinde către fiinţă, către actualizarea permanentă şi progresivă a persoanei umane. Speranţa *anticipează* prin intermediul imaginaţiei, nădejdea *creează* prin actualizare; speranţa se îndoieşte, nădejdea afirmă, dar afirmă printr-o mişcare creatoare a întregii noastre existenţe. În acelaşi fel, deznădejdea tinde către neant, în timp ce decepţia nu este decît distrugerea dureroasă a unei anticipări imaginative. Dacă *presupunem* că, fără un impuls asemănător nădejdii, primăvara copacii n-ar da viaţă nouă frunzelor lor, *ştim* că omul, ca persoană spirituală, nu poate exista nici o clipă fără nădejde. Aceasta din urmă nu e speranţa într-un lucru sau altul, ci nădejdea creatoare, baza firească a nădejdii despre care stă scris că nu ne lasă să pierim[8].

---

[7] Poate vom putea să dăm acelaşi sens unei decepţii devenită generală a speranţelor lumii şi cuvîntului „disperare" (*désespoir*). La Pascal, noţiunea de *ennui* are uneori exact acelaşi sens, de exemplu *Pensées*, ed. Brunschvicg, sect. II, 168 şi 171, cu comentariul. La Kierkegaard, nu este vorba atît de disperare, cît de deznădejdea însăşi. S.K., *Traité du désespoir*, N.R.F., 1932.

[8] *Romani*, 5, 5. Relaţia dintre nădejdea firească pentru om ca persoană, aşa cum apare ea în ultimă instanţă în *Orphische Urworte* de Goethe, şi nădejdea supranaturală, provenind din revelarea lui Christos, pare a fi analogă cu relaţia dintre nemurire şi înviere. În ambele cazuri, nădejdea presupune certitudine, şi nu îndoială: dar aceste două certitudini sînt de ordin diferit. Nădejdea despre care vorbim nu este aşadar „virtutea teologală". Noi indicăm mai degrabă locul din structura umană în care această virtute poate intra, în care trebuie să intre pentru ca pînă la urmă să înfrîngă posibilitatea deznădejdii.

VI

Moartea aproapelui după cartea a patra a *Confesiunilor** Sfîntului Augustin

O monstrum uitae et mortis profunditas! („O, urîciune a vieţii şi prăpastie a morţii!")

În cartea a patra a *Confesiunilor,* Sfîntul Augustin ne vorbeşte despre experienţa morţii aproapelui, aşa cum a trăit-o pe cînd era profesor de retorică în Africa, la Tagaste, oraşul său natal. În acea perioadă, marcată de adeziunea sa provizorie la maniheism, îi moare un tînăr prieten, căzut la pat pe neaşteptate, camaradul său de şcoală din copilărie, deosebit de drag inimii sale, dar despre care nu vorbeşte decît cu ocazia morţii lui timpurii. După ce povesteşte întîmplarea, Augustin îi mărturiseşte lui Dumnezeu tristeţea şi nefericirea de care fusese cuprins. Nu-şi poate mărturisi nefericirea fără s-o analizeze şi nu poate intra în această analiză fără să depăşească din primul moment elementul psihologic, ajungînd la ceva mai profund şi,

* Traducerea în limba română a fragmentelor din *Confesiunile* Sfîntului Augustin aparţine lui Petru Creţia (*n. t.*).

în acelaşi timp, mai general. Mărturisindu-se şi analizîndu-şi nu atît stările sufleteşti, cît etapele vieţii, Augustin se ridică întotdeauna pînă la intuirea metafizicului, a simbolicului, a existenţialului. Devine, pentru el însuşi, acel „Fiecare", omul prin definiţie, oferind astfel în *Confesiuni* chiar istoria acestui „Fiecare"[1]. Descoperindu-şi propriile ciudăţenii, le transformă în experienţe şi, povestindu-şi cu multă sinceritate viaţa, oferă o imagine fidelă a vieţii şi condiţiei omului. Elementul simbolic este de o generalitate imanentă realităţii înseşi. Istoria *Confesiunilor* e istoria Sfîntului Augustin, om ca şi noi, şi, din această cauză, drama fiecăruia. Drama individuală scoate în evidenţă drama generală. Relatînd, de pildă, furtul neînsemnat al unor pere, comis în adolescenţă, Augustin oferă o analiză profundă a păcatului; vorbind despre un prieten pasionat de spectacolele de circ, de luptele de gladiatori, face o analiză desăvîrşită a irosirii existenţei personale în mijlocul mulţimii. „Fiecare om, spune Montaigne, poartă în sine forma întreagă a condiţiei umane."

---

[1] Categoriei *fiecare* îi corespunde la Augustin categoria *nos*. De pildă, în ultimul capitol al *Confesiunilor* (XII, 38), spune: *Et nos alio tempore moti sumus ad bene faciendum* [...]; *priore autem tempore ad male faciendum mouebamur* („Iar noi cîndva năzuiam să facem bine [...]; mai înainte însă simţeam îndemn spre facerea de rău").

Întregul capitol, deosebit de important, se mişcă în jurul acestei categorii care se constituie pentru el din întîlnirea şi deosebirea dintre Dumnezeu şi Om.

Astfel, în cartea a patra a *Confesiunilor,* de care ne vom ocupa acum, Augustin transcende particularul. Voi cita cîteva fragmente, deşi mi se par practic intraductibile: „De durerea aceea inima mea s-a umplut de întuneric şi tot ce priveam era moarte. Şi chin era pentru mine ţara naşterii mele şi ca o nefericire ciudată casa părinţilor mei. Iar tot ce împărtăşisem cu el, acum, fără el, devenise un crînceen supliciu. Ochii mei îl căutau pretutindeni, zadarnic; şi uram toate din preajmă-mi, pentru că nu-l cuprindeau şi nici nu puteau să-mi spună: «Aşteaptă, va veni» — cum venea pe cînd era viu, după cîte o absenţă. Ajunsesem să fiu nedumerit de mine însumi şi-mi întrebam sufletul de ce este mîhnit şi de ce mă răvăşeşte atîta, dar nu ştia să-mi răspundă nimic. Iar, dacă-i spuneam: «Nădăjduieşte în Domnul», nu îmi dădea ascultare, şi pe bună dreptate, pentru că omul iubit pe care îl pierduse era mai adevărat şi mai bun decît năluca în care era îndemnat să creadă. Dulce îmi era numai plînsul, el rămăsese să-mi desfete sufletul în locul prietenului meu pierdut."[2] Aici putem regăsi elementele

[2] *Confessiones,* IV, 4: *Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaueram, sine illo in cruciatum inmanem uerterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: „Ecce ueniet", sicut cum uiueret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil nouerat respondere mihi. Et si dicebam: „Spera in*

esenţiale ale experienţei morţii celuilalt, despre care am vorbit. Asistăm la acţiunea morţii ca *absenţă prezentă* care transformă întreaga lume în moarte: *quidquid aspiciebam mors erat.* Observăm diferenţa radicală existentă între absenţa spaţială şi relativă, pe de o parte, şi absenţa definitivă resimţită în cazul morţii *celuilalt,* pe de altă parte. *Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: „Ecce ueniet", sicut cum uiueret, quando absens erat.* Şi, imediat după aceasta, asistăm — şi nu exagerez folosind acest cuvînt — *la însăşi naşterea filozofiei existenţialiste:* „Ajunsesem să fiu nedumerit de mine însumi..." *Factus eram ipse mihi magna questio.* În cadrul acestei nedumeriri care e fiinţa noastră, se mişcă, între nădejde şi deznădejde, filozofia existenţialistă, filozofia prin care omul încearcă să-şi înţeleagă propria condiţie. Or, e necesar ca experienţa morţii celuilalt să servească drept introducere la această nedumerire, pentru că prin ea ni se revelează că viaţa trecătoare a omului nu poate fi existenţa lui, şi nici existenţa însăşi. La Sfîntul Augustin, efortul către nădejdea care aparţine calităţii ontologice a persoanei umane se manifestă din nou: *Spera in Deum.* Dar efortul nu poate fi

---

Deum", iuste non optemperabat, quia uerio erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei. Reluarea continuă a lui „şi" e mijlocul retoric de a reda acelaşi urît existenţial care se manifesta la Augustin.

încununat de succes, pentru că Dumnezeul în care credea în acea epocă un Augustin încă maniheist nu este un Dumnezeu care există. Vom înţelege poate mai bine acest lucru la sfîrşitul eseului nostru. Astfel, pentru Augustin nu rămîne decît o singură consolare, ce conţine un fel de fugă şi chiar de ipocrizie. El regăseşte în propriile lacrimi prezenţa imaginară a celui pe care-l plînge pentru că l-a pierdut, plînsul însuşi trebuind să-l înlocuiască. Pe Augustin îl regăsim plîngînd din belşug în toate epocile vieţii sale, pînă în clipa morţii. *Requiescebam in amaritudine* („mă linişteam în amărăciune"), spune el puţin mai departe (IV, 6), în fragmentul amintit. Apoi, descoperă antinomia internă a stării sale de atunci: *et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus. Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam* („şi sila de viaţă era grea în mine, dar şi teama de moarte. Poate pentru că, cu cît îl iubeam mai mult, cu atît uram mai mult moartea şi mă înfricoşam de ea, crîncena vrăjmaşă care mi-l luase"). Starea sa e fără ieşire, şi deznădejdea va rămîne imanentă vieţii lui pînă cînd îl va găsi pe Dumnezeul pe care-l numeşte „nădejdea mea", *spes mea*, atît în capitolul despre care am vorbit, cît şi adesea în actul mărturisirii sale. În sfîrşit, regăsim în aceste fragmente ceea ce am numit *participare* existenţială, un *Noi* constituit de comuniunea a două persoane, şi vedem cum, prin

actul constituirii acestui *Noi*, produs şi nucleu al prieteniei, Augustin se află nu numai *în faţa*, ci şi — îndrăznesc să spun — *în interiorul* inefabil al propriei morţi. „Pentru că cel pe care îl iubisem ca şi cînd n-ar fi fost menit morţii murise, mă miram că ceilalţi muritori trăiesc şi mai ales că trăiesc eu, care fusesem un alt el. Adevărată vorbă a cuiva despre prietenul lui: e jumătate din sufletul meu. Într-adevăr, mi-am dat seama că sufletul meu şi sufletul său fuseseră un singur suflet în două trupuri şi de aceea îmi uram viaţa, nevrînd să trăiesc înjumătăţit."[3] Îşi încredinţase astfel existenţa personală comuniunii cu un om, iar acum infidelitatea, efemeritatea tragică a acestui om îi sfîşie viaţa personală. „Îmi rămăsesem mie însumi ca un loc de durere, unde nu puteam să exist şi de unde nu puteam să mă îndepărtez."[4] Va trebui ca, mulţi ani

[3] *Confessiones*, IV, 6: *Mirabar enim ceteros mortales uiuere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia ille alter eram, uiuere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat uita, quia nolebam dimidius uiuere.* — La 15 februarie 1810, Goethe îi scrie lui Eckermann, cu ocazia morţii marii ducese Luiza: *Der Tod ist doch etwas so seltsames, dass man ihn, unerachtet aller Erfahrung, bei einem uns teueren Gegenstande nicht für möglich hält, und er immer als etwas Unglaubliches und Unerwartetes auftritt* („La urma urmei, moartea e ceva atît de ciudat, încît n-o considerăm posibilă, în ciuda oricărei experienţe, cînd e vorba de cineva mult îndrăgit, şi intervine întotdeauna ca ceva de necrezut şi la care nu te aşteptai").

[4] *Confessiones*, IV, 7: *Ego mihi remanserem infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere.*

mai tîrziu, această neliniște să devină rugăciune și mărturisire pentru a aduce victoria nădejdii, a nădejdii care se dobîndește pe sine.

Textul *Confesiunilor* rămîne inepuizabil. Trebuie acum să-l părăsesc cu părere de rău pentru a ajunge, nu fără ruşinare, la propriile mele analize asupra diversității, mai ales istorice, inerente experienței morții. Dacă voi vorbi despre cîteva doctrine care țin de istoria filozofiei, să nu uităm că o voi face pentru a ajunge la analizarea unor experiențe care, prin conținutul lor de fond, nu aparțin propriu-zis nici unei școli, nici unei epoci. La baza oricărei filozofii autentice, vom găsi posibilități întemeietoare ale experienței și ale vieții omenești.

VII

Forme ale experienţei morţii

Condiţiile cele mai generale ale unei atitudini a persoanei umane faţă de problema morţii pe care am încercat să o definim arată că sentimentul legat de caracterul nostru muritor, sentiment ce decurge din experienţa pe care o acumulăm despre moarte, dobîndeşte un sens foarte diferit, în funcţie de modalităţile resimţite de dependenţă sau independenţă pe care le realizează viaţa personală în raport cu viaţa corporală.

Anticipăm cîte ceva din modul specific al morţii noastre cu fiecare experienţă trăită care ne dezvăluie această relaţie fundamentală. În anumite forme de experienţă, ne resimţim propria personalizare stînjenită, zdrobită, sufocată de corporalitatea noastră. E clipa în care moartea ne apare ca distrugere a persoanei înseşi. Aceasta din urmă nu pare să fie decît fumul focului vital întreţinut de realitatea dură şi solidă a corpului viu. Dacă, în acel moment, ne reprezentăm realitatea corporală a vieţii noastre ca fiind distrusă, atunci persoana pare

anihilată, nimicită, pentru că aparent îi lipseşte o forţă centrală proprie. Cînd omul îşi dă seama că se află în această stare, spaima morţii, atît de diferită de frica vitală, atinge punctul culminant. Or, tocmai în această spaimă se concentrază spiritul personal. E cutremurarea persoanei în faţa unui abandon metafizic, în care se şi vede, prin anticiparea sfîrşitului vieţii corporale. Închisoarea era şi un adăpost. Omul nu se încrede în capacitatea lui de a rezista izolării şi, de aceea, e, prin anticipare, ca şi anihilat. Totuşi, chiar şi în acest caz, spaima anticipativă nu va însemna niciodată absenţa absolută a nădejdii într-o formă de nemurire, ci mai degrabă inconsistenţa ei, un mod negativ de supravieţuire într-o pasivitate asemănătoare unei disoluţii. Nemurire lipsită de greutate şi forţă, asemenea nemuririi homerice, mai rea decît o viaţă de sclav, care se va topi în chinurile unei izolări de moarte. Moartea ca sfîrşit absolut este o idee goală, şi nici spaima morţii nu oferă o reprezentare a ei. Omul poate avea o astfel de reprezentare ori de cîte ori viaţa corporală, psiho-fizică este conducătoare şi activă, iar viaţa propriu-zis personală, spirituală, este dependentă şi mai degrabă pasivă. La deprecierea spiritului se poate ajunge atît prin plăcere, cît şi prin durere. Aşa se explică de ce mai ales prin plăcere ne aflăm atît de aproape de spaima şi de chinurile morţii. Moartea, cînd pătrunde pe neaşteptate în sărbătorile trupului, pare că pre-

lungeşte divertismentul, acel *motus defectiuus* al persoanei către neant, *motus* în care omul evadează din legea sa ontologică cea mai profundă.

Acestui gen de experienţe i se opun direct cele care se produc în stările în care simţim activitatea proprie a existenţei noastre personale. Atunci reuşim să învingem spaima şi chinul; simţim că moartea poate conţine eliberarea unei forţe care pare că poate să existe independent de viaţa corporală. Aceste experienţe pe care, în sensul cel mai larg al cuvîntului, le putem califica drept extatice nu aparţin propriu-zis vieţii religioase, ci pot decurge din orice spiritualitate puternică.

De la Platon, filozofii spiritului au urmat această cale pentru a justifica prin argumente nădejdea pe care şi-o puneau în nemurire. Argumentele lor abia dacă ascund experienţa fundamentală. Ultimul dintre ei, Max Scheler, se bazează pe autonomia actelor spirituale în raport cu procesul vital. Actele noastre de cunoaştere, de exemplu, nu urmează neapărat o determinare biologică. Dimpotrivă, sînt alcătuite din „însăşi natura lucrului", din esenţa proprie a conţinutului către care se îndreaptă intenţia cunoaşterii. Astfel, omul participă, prin fiecare adevărat act de cunoaştere, nu numai la obiect, ci în acelaşi timp la o ordine supravitală care trebuie să fie inaccesibilă morţii. Această concepţie trebuie să se materializeze pînă la urmă în doctrina platoniciană a *superiorităţii* filozofici faţă de moarte. Ea decurge dintr-o poziţie care îşi are ea însăşi originea într-o experienţă trăită

a autonomiei spiritului personal. În extazul filozofic, omul vede moartea fizică inferioară lui însuşi, fără valoare şi neputincioasă. Filozofia însăşi devine o anticipare a morţii, un act personal al faptului de a muri, realizarea parţială a morţii fizice înainte de fatala ei intervenţie. Filozoful socratic sau platonician actualizează încă din această viaţă nemurirea spirituală. Fondul real din *Phaidon*, cu siguranţă mai convingător decît demonstraţiile logice despre nemurire pe care le conţine, este viaţa, nădejdea, felul de a muri al lui Socrate. La Platon, aceste doctrine depăşesc posibilele elemente orfice. Descoperim o viaţă reală, o filozofie trăită, care alcătuieşte nucleul Dialogurilor sale[1]. De pildă, ideea corpului ca închisoare a sufletului este, la Platon, nu numai repetarea unei teze orfice, ci, mai ales, expresia actului filozofic însuşi care transcende corpul, transformînd sentimentul vieţii şi al morţii. Victoria asupra morţii nu decurge dintr-o calitate a omului în general, ci se manifestă ca substanţă a nădejdii; este rezultatul activităţii interioare care este adevărata filozofie. Dar reuşita acestei activităţi nu se poate constitui decît în întîlnirea dintre filozof cu o lume care există independent de om şi care, prin natura ei, e în afara condiţiei fiinţei muritoare. Eternizarea omului se face prin *participare*, şi această participare este

[1] A se vedea cartea mea *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, Bonn, 1923. Recitiţi, de ex., *Phaidon* (64 şi urm.). Să nu uităm că această filozofie este un mister grec, un mister grec spiritualizat.

esenţa oricărei cunoaşteri veritabile. Autonomia spiritului faţă de viaţă şi de moarte se constituie în măsura în care omul participă la lumea ideilor. Orice participare înseamnă o transformare a participantului, iar cunoaşterea este ca însăşi transformarea subiectului uman. Să filozofezi înseamnă să mori, să părăseşti această lume a imaginilor, această peşteră a umbrelor, pentru o altă lume, care există cu adevărat, pentru că este veşnic prezentă — înseamnă să părăseşti această lume nu într-un sens spaţial, ci tocmai în sensul transformării fiinţei, inerentă actului filozofic.

Să ne reamintim experienţa angoasantă: cvasi-inexistenţa spiritului defunctului rezulta atunci din aparenţa că, odată privat de corp şi izolat de lumea celor vii, spiritul nu mai avea un temei al prezenţei. Spiritul expatriat căpăta atunci caracterul unui *spectru*, al unui lucru a cărui existenţă nu o putem nega cu desăvîrşire, dar care pare a fi lipsit de ea pentru că nu comportă ideea posibilităţii unei adevărate prezenţe[2]. Spiritul nu există decît în comuniune. Dacă vrem să concepem o forţă autonomă a spiritului, destul de puternică pentru a putea depăşi moartea, trebuie să presupunem că moartea nu izolează spiritul, ci îl transpune cel puţin într-o *altă lume*. Izolarea[3] nu e compatibilă cu structura intimă a existenţei personale şi implică

[2] Nu putem să nu ne gîndim în acest caz la *spiritele* cu care spiritiştii cred că intră în contact.

[3] Izolarea este, binînţeles, contrariul singurătăţii, în care se poate efectua comuniunea personală.

tendinţa de anihilare. De aceea, spectrul nu există decît într-un raport discutabil cu o lume căreia nu-i mai aparţine. Atitudinea platoniciană faţă de moarte e posibilă aşadar decît dacă admitem ontologia ideilor. Dar tot aceasta ne permite să observăm limita esenţială a platonismului. Lumea spirituală cu care spiritul mortului va coexista, *la care va participa* însuşindu-şi modul propriu de existenţă al acestei lumi noi, nu e aici decît o lume a ideilor. Persoana însăşi va deveni idee? *Spiritul-persoană* ar fi atunci o formă tranzitorie şi secundară a spiritului, care în esenţa sa proprie, ar fi idee. Ne aflăm în faţa unei antinomii, pentru că nemurirea omului trebuie să fie personală ca să fie nemurirea pe care nădejdea lui îl împinge să o caute, singura nemurire demnă de acest nume. Pe de altă parte, ontologia ideilor înseşi trebuie prin forţa lucrurilor să rămînă neclară cînd ideile nu sînt înţelese ca forme secundare ale spiritului, ca produse ale unei persoane. Lumea despre care ne vorbeşte filozofia antică nu e o *lume a aproapelui,* lume constituită din „caritas"; e înainte de toate o lume de lucruri, o *lume de lucruri văzute,* chiar oamenii rămînînd în cadrul ei astfel de lucruri, fiinţe publice şi limitate. Lumea transcendentală reflectă această trăsătură a lumii empirice. Seamănă cu lumea ideilor care sînt lucruri văzute în spirit, şi nu cu o lume de persoane[4].

[4] În mistere, Mama, Natura, sub forma unei zeiţe, pare să fi fost realitatea nemuritoare la care omul participă murind şi renăscîndu-se.

Ontologia ideilor depinde încă de ontologia naturii, nu ajunge la deplina claritate a categoriilor spiritului. Nu oferim aici o critică a doctrinei lui Platon. Dar e imposibil să nu remarcăm limitele experienţei sale. Filozoful însuşi pare să le fi resimţit cu putere şi din acest motiv a lăsat nesoluţionate dificultăţile pe care le prezintă interpretarea existenţei lumii ideilor. Aici trebuie căutate limitele oricărei filozofii precreştine din Europa. Persoana nu era încă revelată, iar sensul morţii rămînea ascuns. Omul nu descoperise încă decît lumea spirituală a gîndirii filozofice, nu înţelesese decît ideea, dar nu fusese încă pătruns el însuşi de manifestarea *spontană* a unei persoane eterne, existenţă primordială a spiritului.

Această limită a „ascensiunii" platoniciene ne permite să înţelegem că epocile filozofice influenţate într-o oarecare măsură de Academie, şi chiar Academia însăşi, care avea să ajungă la scepticism, nu au păstrat supra-naturalismul ideilor şi nu au reţinut, în consecinţă, iniţierea platoniciană în moarte şi în nemurire. Ar fi cazul să revedem aici istoria filozofiei antice, de la Aristotel pînă la victoria creştinismului, pentru a urmări în cadrul ei meditaţia asupra morţii, care constituie centrul vital al preocupărilor sale. Această epocă de individualizare progresivă e dominată de ideea morţii, poate mai intens decît oricare alta. Să amintim doar cele două tradiţii caracteristice mai ales pentru două forme de experienţă: tradiţia lui Epicur şi cea stoică.

moarte, pe care le regăsim, de pildă, la Epictet şi Marc Aureliu, doctrine ce par să caracterizeze o stare de spirit foarte răspîndită în rîndul claselor cultivate ale Imperiului Roman. Pentru stoic, moartea aparţine „întregului" ordonat al „cosmosului", ca şi naşterea: „De cînd te-ai născut, te tot duci."[9] E o lege generală inevitabilă, egală pentru toţi, deci echitabilă. Nu trebuie nici să ne mirăm, nici să ne plîngem de ea. Iată de ce moartea nu e un sfîrşit absolut, pentru că omul aparţine cosmosului, care n-ar putea să-şi împlinească marea lege şi să ajungă la deplinătatea fiinţării sale decît prin moartea indivizilor. Nimic nu piere în lume: „Ele (lucrurile) încetează numai, nu pier."[10] Adevărata semnificaţie a acestor cugetări nu apare însă decît dacă le înţelegem ca pe efortul unei meditaţii perpetue, al cărei scop este să-i asigure individului suveranitatea asupra Morţii. „...Gîndeşte-te mereu la ea, ca să n-ai a te teme niciodată de ea."[11] Această suveranitate care se va întemeia în mod hotărîtor şi radical pe domnia raţiunii asupra pasiunilor, şi, astfel, asupra destinului, constituie în acelaşi timp scopul şi înţelepciunea, virtutea şi fericirea vieţii stoice. Pasiunea pe care trebuie s-o

---

[9] Seneca, *loc. cit.*, IV: *Ex quo natus es duceris.*

[10] Seneca, *loc. cit.*, XXXVI: *Desinunt ista, non pereunt.* A se vedea, de asemenea, Marc Aureliu, *loc. cit.*, II, 7. Pentru el, moartea e o destrămare a organismului viu. A se vedea, de asemenea, Epictet, *Encheiridion*, V.

[11] Seneca, *loc. cit.*, XXX: *Tu autem mortem ut nunquam timeas semper cogita.*

dominăm e aderarea instinctivă la viaţă şi, totodată, spaima instinctivă de moarte. Filozoful caută o stare de spirit în care omul, prin forţa raţiunii, prin exerciţiul meditaţiei, prin convingerea că moartea nu e un rău în sine, va slăbi într-atît această aderiune instinctivă la viaţă, încît va putea să hotărască, cu deplină linişte sufletească, propria: *viaţă sau moarte. „Fă de bună voie ceea ce este voia altuia."*[12] Trebuie *să dobîndeşti* moartea ca să poţi scăpa de ea[13]. Dacă într-o împrejurare oarecare raţiunea îi oferă motive suficient de puternice ca să renunţe la viaţă, omul trebuie să fie în stare să aleagă liber şi să înfăptuiască cu calm, rece, inebranlabil propria moarte[14].

Stoicismul e prin definiţie o doctrină a libertăţii, libertate care se bazează pe posibilitatea morţii libere. Se înţelege, însă, că această moarte liberă nu e nicidecum acelaşi lucru cu sinuciderea, care, în cea mai mare parte din cazuri, nu e decît produsul pasiunii, deci, pentru stoic, culmea servituţii. De aceea, nu este vorba atît de realitatea, cît de însăşi posibilitatea acestei morţi alese — de o

---

[12] Seneca, *loc. cit.*, LXXVII: *Fac tui iuris alieni est.* Vezi Epictet, *loc. cit.*, XI. Moartea intră în categoria lucrurilor care nu ar trebui să ne privească pentru că nu stau în puterea noastră, nici în libertatea noastră.

[13] Trebuie chiar să schimbăm moartea în activitate: *Non sit ipsa mors otiosa.* Seneca, *De otio*, VII, 1.

[14] Acest lucru e valabil şi pentru dispreţul faţă de moartea aproapelui: Dacă îţi iubeşti băiatul sau soţia, gîndeşte-te că iubeşti fiinţe umane şi, dacă mor, nu vei suferi. Vezi Epictet, *loc. cit.*, III.

anumită atitudine realizată în timpul vieţii înseşi. Această atitudine şi această posibilitate psihologică nu sînt date decît în *uirtus moriendi*[15], însuşi nucleul înţelepciunii. Cît despre posibilitatea *obiectivă*, ea este un dar al lui Dumnezeu, pentru care filozofii îi mulţumesc necontenit. Omului îi este deschisă o uşă prin care poate scăpa de orice servitute: „Este o nenorocire să trăieşti de nevoie, dar nu-i neapărat nevoie să trăieşti de nevoie. De ce nu-i nevoie? Fiindcă din toate părţile ţi se vor deschide drumuri spre libertate, nenumărate, scurte, lesnicioase. Să mulţumim zeilor că nici un om nu poate fi ţinut să trăiască."[16] *Trebuie să învăţăm să putem muri*, ca să putem urma, la nevoie, exemplele glorioase ale lui Socrate şi Cato.[17] Înţeleptul se cunoaşte după felul în care moare şi în care-şi aşteaptă moartea. „Moartea se va pronunţa asupra ta."[18] Cel care moare fără

[15] Seneca, *loc. cit.*, LXXVIII: *Vita si moriendi uirtus abest, seruitus est.*

[16] Seneca, *loc. cit.*, XII: *Malum est in necessitate uiuere; sed in necessitate uiuere, necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem uiae multae, breves, faciles. Agamus deo gratias quod nemo in uita teneri potest.*

[17] Moartea lui Socrate este o moarte liberă în sens stoic, cu toate că nu este vorba despre o sinucidere. Faptul că renunţarea la fugă dă acestei morţi un caracter liber, nu prea diferit de sinuciderea filozofică, ne-o spune Socrate al lui Platon încă din *Phaidon*, 62. În ceea ce priveşte atitudinea stoicilor faţă de martirii creştini, a se vedea P. de Labriolle: *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 48, 78, 103. Despre moartea socratică a lui Seneca, a se vedea Tacit, *Annales*, XV, 62.

[18] Seneca, *loc. cit.*, XXIV: *Mors de te pronunciatura est.*

teamă şi fără spaime, fie de moarte naturală, fie de mîna călăului, fie de propria mînă, arată întotdeauna că şi-a îndeplinit misiunea umană, că a realizat în el însuşi suveranitatea raţiunii conform ordinii Cosmosului. Dacă sofismul lui Epicur e un şiretlic odiseic care să ne scape, dacă nu de moarte, cel puţin de ideea şi de obsesia morţii, cealaltă doctrină, mai conformă cu eroismul catonic, nu e lipsită de o bravură puţin cam prea voită. Stoicul priveşte moartea în faţă, deşi La Rochefoucauld crede altceva despre acest lucru; dar, dacă merge drept în întîmpinarea ei, nu află aici o spaimă imensă care se trădează tocmai în acest act al unei voinţe disperate? Avem exemple de acest fel care marchează polii opuşi ai dispreţului faţă de moarte, de la caricatura sinuciderii lui Peregrinus Proteus povestită de Lucian, pînă la gestul sublim al unui tînăr poet al vremurilor noastre, Lauro de Bosis[19]. La Seneca, această voinţă trebuie să minimalizeze moartea. Argumentul lui Epicur a devenit la el un mijloc de a face posibilă eliberarea stoică. Bătrînul care îi scrie lui Luciliu nu poate să renunţe la nici o armă în faţa ameninţării morţii. Epictet mi se pare mai înţelept şi de un calm aproape neomenesc. Marc Aureliu — melancolic şi, de fapt, de neconsolat. Experienţa stoică este experienţa unui curaj datorită căruia descoperim fondul de nădejde care dăinuie cînd nu mai există nimic care să întemeieze

[19] *The Story of my Death*, New York, Oxford University Press, 1933 (traducerea franceză: Scave, Paris, 1933).

nădejdea; fondul care dăinuie prin faptul că sîntem nădejde înainte de a fi deznădejde; fond care nu ajunge prin sine însuşi să elimine vreodată deznădejdea. Hotărîrea stoică nu este o fugă, ca în cazul epicureilor, e un atac în parte disperat. Şi, totuşi, atitudinea stoică mi se pare cea mai sublimă cîtă vreme omului nu i se recunoaşte posibilitatea de a participa la o ordine existenţială care transcende moartea. Această ordine transcendentă este, într-o oarecare măsură, înlocuită în stoicism de ideea panteistă a întregului, a cosmosului — de imanenţa unei raţiuni universale. Faptul că filozofia stoică a putut să stabilească, în felul său grav şi limpede, o concepţie despre adevăratul fel de a muri şi despre calea pe care trebuie s-o urmăm în acest scop se datorează, fără îndoială, desăvîrşirii unui păgînism profund şi conştient tragic care a avut discipoli în toate timpurile, mai ales de la Renaştere încoace. Efortul stoic are deci o reală putere. Şi, totuşi, această însoţire raţională cu moartea păstrează un caracter problematic şi nu permite niciodată găsirea accentelor sincere ale unei victorii a nădejdii asupra morţii, accente care, în secolele precreştine, aparţin exclusiv misterelor şi, în special, misterului filozofic care este platonismul.

VIII

Intermezzo tauromahic

Viaţa omului fără Dumnezeu seamănă cu o tragedie, dacă nu avem în vedere unul sau altul din momentele sale luate separat, ci structura şi sfîrşitul ei. E greu de realizat o asemenea privire de ansamblu. Putem face acest lucru conştientizînd sensul simbolic al unui mister care-şi are rădăcinile în păgînism, lupta cu taurii. Păgînismul este, de fapt, trist, şi adevărata afirmare a nădejdii care constituie nucleul existenţei umane nu poate avea loc decît prin făgăduinţa veşniciei şi a învierii.

Taurul care intră în arenă nu ştie nimic din ceea ce-l aşteaptă. Bucuros, scapă din obscuritatea boxei şi simte plenitudinea vitalităţii lui de tînăr atlet. Orbit de lumina bruscă, este stăpîn al cercului închis care devine lumea sa şi care încă i se pare o cîmpie fără sfîrşit. Puternic, biciuieşte nisipul cu coada, parcurge arena în toate direcţiile, conştient numai de bucuria forţei sale. — La fel iese şi copilul din pîntecele mamei, şi începe curînd să se joace într-o lume luminoasă, care îi îngăduie încă să ignore destinul şi pericolele.

Sosesc primii adversari. Este încă un joc. Pentru taur, lupta e naturală. Lupta îi intensifică sentimentul vieţii şi al propriilor forţe. Micile neplăceri de la început nu fac decît să-i stîrnească furia. E furia celui puternic, care atinge adevărata ei măsură în această provocare. Lupta cheamă şi împlineşte *animalul de atac* ascuns de viaţa de toate zilele. Nici un sentiment neplăcut care să depăşească jocul. Dar, încetul cu încetul, îşi face loc un element chinuitor. Se trişează. Adversarul e prea şiret, provoacă şi apoi fuge. Deşi mai slab, acest adversar devine mai puternic pentru că e rău. Roşul pînzei devine ofensator, încetează să mai fie o ocazie binevenită de luptă.

La fel se întîmplă şi cu adolescentul care, la şcoală sau în afara ei, întîlneşte pentru prima dată o lume şireată împotriva căreia sinceritatea forţei sale este neputincioasă. Dar hărţuielile tinereţii nu sînt grave.

Pentru taur, greul începe o dată cu intrarea duşmanilor centauri. Picadorii îl rănesc de la înălţimea cailor lor cu ţepuşele, cu care împung de la distanţă. Taurul atacă, iar furia lui creşte şi se revarsă. E de-acum furie dureroasă, minunată, orbitoare, în care culmea frenezieî decurge în chip secret din deznădejdea vitală, furie care se întăreşte printr-o victorie continuă asupra acestei deznădejdi. Nevinovatul, bietul cal bătrîn este cel care suferă cel mai mult din această încleştare. Picadorul şiret se retrage după îndeplinirea sîngeroasei sale misiuni. — La fel intră şi omul în lupta periculoasă a vieţii.

Niciodată nu poate învinge răul. Dacă şi-a nimicit vreun adversar, nu a nimicit decît un nevinovat. Există numai nevinovaţi; iar adversarii noştri nu sînt decît măştile Răului pe care nu-l vom ucide.

Taurul este încă destul de puternic în acest moment. Dar resursele încep să i se cam termine, pare mai puternic decît este în realitate. Viaţa din el a început să se îndoiască de sine. Rănile făcute de lepuşe sînt adînci, sîngele curge. Un intermezzo va întîrzia însă acţiunea. Taurul va fi împodobit şi rănit suplimentar. Viteazul luptător e glorificat şi batjocorit în acelaşi timp printr-un fel de încoronare, i se pun *banderillas*. Iar eroicul animal trebuie să servească drept pretext aproape ridicol pentru dansul elegant al omului care-i pune dureroasa podoabă, „banderilla", care reuşeşte să-şi înfigă armele în ciuda propriei frici, datorită măreţiei şi preciziei însăşi a animalului atacat. Tot astfel, omul matur dobîndeşte succes şi glorie în clipa în care este deja slăbit de loviturile vieţii. Însăşi gloria acestei lumi nu e decît o rană mai intimă, o podoabă tradiţională şi aproape ridicolă, o victorie deghizată. Omul nu a învins. Nimeni nu e învingător pe lumea asta. Ne purtăm ca şi cum ar fi învingător, ca şi cum adevărata glorie ar sta în puterea oamenilor. Înseamnă să-ţi baţi joc de om[1]. Taurul, cel puţin, nu crede în noua sa demnitate. Să presimtă oare că lumea nu-i glorifică decît pe cei care vor fi jertfiţi?

[1] *Poner una banderilla*: a spune cuiva lucruri jignitoare, metaforă foarte folosită.

O dată cu matadorul[2], mare preot mistagog al serbării, moartea intră în arenă. Iat-o! Sub forma săbiei suple, frumoase, necruţătoare, ascunse sub roşul ameninţător al pînzei: ascunsă numai celui căruia îi este destinată. Ceilalţi o văd, este moartea; taurul slăbit începe să se sperie, dar, depăşindu-şi spaima, e cuprins de o gravitate de gradul al doilea, gravitatea definitivă de după interludiul tragicomic. Începe tragedia, sau mai bine zis caracterul tragic al întregului eveniment se lasă în sfîrşit dezvăluit. Un taur bun rămîne demn, rămîne un luptător pînă la capăt. Nu cred că mai speră să învingă. Vitalitatea lui aproape fără inteligenţă nu e totuşi lipsită de sentimentul obscur al fatalităţii care se apropie, sentiment crescut brusc din întîmplările celor douăzeci de minute ce conţin o viaţă. Se luptă, se atacă, se dă înapoi, se revine de ambele părţi, există succese şi eşecuri. De aceea, înfruntarea nu rămîne numai pe planul fizic. Redobîndindu-şi voinţa, matadorul încearcă să conducă animalul, să-l domine, să-l pună în unica poziţie favorabilă loviturii sale mortale. Steagul roşu al morţii pe care îl agită devine stăpînul animalului, obligat să-l urmeze ca îndrăgostitul care se sfîrşeşte fermecat de iubita atotputernică. Şi, deodată, taurul e doborît. Trupul său masiv poartă sabia asemenea unui epilog, ca pe un ultim strigăt mîndru şi disperat. Pare să mai reziste pentru cîteva clipe. Dar moartea vine, această moarte de

[2] *Matador* vine de la *matar*: a ucide; tradus textual, *ucigaş*.

mult prezentă, identificată cu sabia, identificată cu sursa ei, cu matadorul însuşi care o mînuieşte. — Animalul mort e luat şi dus ca un obiect. — Aşa ajungem cu toţii la moarte în lumea asta. Fiecare luptă împotriva ei este pierdută dinainte. Frumuseţea acestei lupte nu poate consta în deznodămîntul ei, ci numai în demnitatea actului în sine. De neînlăturat e numai definitivul.

În lupta cu tauri, animalul ţine locul omului, iar omul deţine rolul unei divinităţi de rang îngeresc, rolul demonului. Se răzbună pe faptul că se află sub jugul fatalităţii, transformîndu-se el însuşi în fatalitatea cuiva. E şi el o dată cel care *ştie* şi care prevede prin faptele sale. Iată de ce, timp de două ore, îşi ascunde propria moarte, pe care nu o poate evita, făcîndu-se stăpîn pe moartea unui înlocuitor. În limitele unei concepţii exclusiv imanente vieţii şi morţii omului, nu poate exista mister cu un simbolism mai limpede. Omul are şi el o dată prilejul să creadă că este învingător, făcîndu-se aliatul duşmanului de neînvins. Dar, în adîncul sufletului, ştie că taurul este el, că supraomenescul stoic al matadorului e fictiv şi că această luptă cu deznodămînt tragic predestinat este propriul lui sfîrşit[3].

---

[3] Cf. Pascal, *Pensées*, III, 199, ed. Brunschvicg, vol. XIII, p. 124.

Stoicul, după cum am văzut, e omul fără Dumnezeu, care nu vrea şi nu poate să deznădăjduiască pe de-a-ntregul. Atitudinea lui de statuie îi ascunde şi îi dezvăluie în acelaşi timp aşteptarea. Despre relaţia dialectică dintre stoic şi toreador vezi: José Bergamín, *La estátua de Don Tancredo*, p.17, „Cruz y Raya", Mayo,

Şi, cu toate acestea, omul nu deznădăjduieşte în faţa adevărului: nu-şi poate împlini nădejdea decît în cazul în care ar exista, în ciuda tuturor lucrurilor, posibilitatea unei victorii asupra morţii. Omul nu deznădăjduieşte niciodată cu totul atîta timp cît trăieşte, dar: *certitudinea* unei victorii posibile nu se află decît în viaţa creştină.

1934: *No hay nada menos estoico que un torero en cuanto tal torero, porque claro es que puede haber, y no hay efectivamente en el torero un fundamento de estoicismo; pero es ésta precisamente la íntima contradicción del torero* („Nu există nimic mai puţin stoic decît un toreador ca atare, pentru că este evident că în acel toreador poate exista şi că există într-adevăr un fond de stoicism; dar tocmai în aceasta constă contradicţia intimă a toreadorului"). După părerea mea, aici se găseşte contradicţia între *umanitatea* sa care e perfect stoică şi rolul *supraomenesc* pe care îl adoptă „ca torcador". Spiritul spaniol de la Angel Ganivet (*Idearium español*, 1896) devine conştient de elementul său stoic. Córdoba e încă în mod vizibil oraşul lui Seneca. Despre legătura dintre Cervantes şi Lope de Vega cu Seneca, vezi: Karl Vossler, *Lope de Vega und sein Zeitalter*, München, 1932, p. 213 şi urm.

IX

Experienţa creştină a morţii

Ajung acum la interpretarea experienţei creştine a morţii şi va trebui să insist în mod special asupra unui gen de experienţă „mistică". Nu-mi este uşor să precizez cu ce drept şi în ce sens aş putea vorbi despre acest subiect, inevitabil aici. Vorbind despre experienţa morţii aproapelui ca despre o experienţă umană, o experienţă a „fiecăruia", nu trebuia decît să evoc şi să aprofundez o experienţă trăită de mine însumi, ca şi de voi, cei cărora mă adresez. Acum e vorba nu numai de o experienţă specifică din punct de vedere istoric, dar şi foarte rară şi cu un caracter cu totul special. Personal, n-am avut nici o experienţă de acest fel, deşi, uneori, am impresia că încep să-i înţeleg cît de cît pe misticii care ne mărturiseau, în faţa lui Dumnezeu, că au trăit o asemenea experienţă. Mă voi mulţumi, aşadar, prin forţa lucrurilor să evoc cîteva documente care se află la limita înţelegerii pentru noi, care nu sîntem mistici, şi voi încerca să le lămuresc atît cît îmi va sta în putinţă. Fiecare e

liber să vadă în ele numai documente psihologice, roade ale unei mentalităţi speciale, pe care nu prea ştiu cum am putea-o explica. Fiecare e de asemenea liber să-şi dea seama că aici e vorba de experienţa cea mai intimă şi cea mai adevărată a morţii şi, tocmai de aceea, cea mai rară şi mai tainică pe care o poate realiza omul. Ca filozof, nu am nici o autoritate în acest domeniu al experienţelor excepţionale, în care niciodată nu poţi dovedi nimic. Nu poţi decît să le expui şi să oferi o interpretare fără pretenţii. Fiecare e liber, logic liber, să creadă ce vrea. În ce mă priveşte, nu ascund faptul că mi se pare sigur că aici se află adevărul misterului. *O monstrum uitae et mortis profunditas.*

Christos aduce credinciosului o eliberare de moarte cu totul nouă. Împlineşte intuiţiile misterelor şi ale platonismului, revelînd o împărăţie spirituală inaccesibilă morţii, împărăţie din care se poate împărtăşi şi omul. Pentru religia cea nouă, omul poate transforma şi transcende condiţia sa de muritor, căci există, dincolo de moarte, posibilitatea unei Vieţi, doar ea demnă de acest nume, pentru că însăşi veşnicia este condiţia ei. Există posibilitatea unei vieţi a persoanei umane alături de persoana divină, atît de aproape de ea, încît persoana umană se împărtăşeşte din veşnicia ei. Regăsim la toţi gînditorii creştini aceeaşi dialectică a morţii care exprimă schimbarea reală a condiţiei umane, prin apariţia şi prin exemplul lui Christos.

Viaţa pămîntească e o viaţă pieritoare[1]. Temporalitatea acestei vieţi e de asemenea natură încît nici o prezenţă adevărată nu se poate constitui în cadrul ei. Lumea se degradează cu fiecare clipă. Clipa moare pe măsură ce se naşte. Trecutul devorează viitorul înainte ca vreo experienţă prezentă să se poată realiza prin durată. Clipa, singurul loc şi singura şansă pămîntească a prezenţei, deci singura şansă a unei existenţe posibile, alunecă în timp şi din cauza timpului: *Ex illo ergo, quo nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud quod iam non est*[2] „Dintr-acel timp care nu este încă, prin acela căruia îi lipseşte durata, în acela care nu mai este". *Timpul* nu există, nu există decît *cele trei timpuri*, şi aceste trei feţe inseparabile *sunt* [...] *in anima tria quaedam*[3], aparţin sufletului. Ele corespund celor trei forţe ale sufletului: *memoria, contuitus, exspectatio*, memorie, intuiţie şi aşteptare[4]. Analiza timpului pe care ne-o oferă Sfîntul Augustin în cartea a XI-a a *Confesiunilor*, deşi puternic influ-

---

[1] *Confessiones*, I, 6: *In istam dico uitam mortalem an mortem uitalem? Nescio* („Vreau să spun, [de unde am venit] în această viaţă muritoare sau în această moarte cu chip de viaţă? Nu ştiu").

[2] *Confessiones*, XI, 21. În toate acestea, interpretarea mai cu seamă, dar nu exclusiv, platonicianâ a fiinţei ca *prezenţă* este presupusă. Deşi creştin, ca om şi filozof, Augustin aparţine încă Antichităţii.

[3] *Confessiones*, XI, 20: *Sunt enim haec in anima tria quaedam* („Căci acestea trei sînt în suflet") – *n. t.*

[4] Acestei trinităţi a lui „distensio" îi corespund cele trei părţi ale întregii cărţi a *Confesiunilor*, care oferă, ca să zicem aşa, totalitatea unui moment de viaţă umană (cărţile I–IX, X, XI–XIII).

enţată de Plotin, e unica în filozofia europeană. Este, mai ales, o analiză ontologică a acestei *lumi* pământeşti caracterizate prin temporalitate, ca şi o analiză a alcătuirii ei metafizice.

Neliniştea sufletului tinde neîncetat spre viitor şi produce în fiecare clipă trecut depăşind imediat prezentul. Neliniştea şi nestatornicia nu stau numai la baza sentimentului nostru despre timp, ele viciază însăşi rădăcina alcătuirii acestei lumi ca lume (*saeculum*), determinînd astfel mobilitatea timpului. Timpul, potrivit mişcării sale din trecut prin prezent spre viitor, *acest timp este noi înşine*, deşi nu sîntem de aceeaşi natură cu veşnicia; în schimb, veşnicia, veşnicia ca statornicie şi prezenţă pură este identică cu Dumnezeu. Intenţia produce veşnicie; în timp ce *distensio* a sufletului omenesc, printr-o diminuare a fiinţei, marchează trecerea de la veşnicia durabilă şi pură a prezenţei la timpul muritor al acestei lumi. De aceea, mortalitatea se iveşte în interiorul neliniştii noastre, ca particularitate intimă, imanentă şi perpetuă, rod şi pedeapsă a păcatului. Pe de o parte, persoana noastră nu poate exista în nici un moment al vieţii sale fără să-şi amintească, şi mai ales cu regret, iar, pe de altă parte, fără să nădăjduiască din nou. În fiecare clipă, omul se desparte de ceva, pentru că în fiecare clipă se îndreaptă către o nouă întîlnire. Fiecare particulă a vieţii temporale conţine în acelaşi timp moartea şi tendinţa care luptă împotriva morţii. *So leben wir und nehmen immer Abschied* („Trăim şi noi şi ne

luăm întruna bun rămas").[5] Timpul creştinului, aşa cum îl interpretează Sfîntul Augustin, este timpul sufletului care-şi caută existenţa, căutîndu-şi-l pe Dumnezeu. *Quia facisti nos, ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!* („Pentru că tu ne-ai făcut, către tine se îndreaptă neliniştea inimii noastre, pînă cînd îşi va găsi pacea în tine!")

Heraclit, Platon şi platonicienii meditaseră la caracterul trecător al lumii şi îl interpretaseră ontologic într-un fel mai „obiectivist", dar asemănător. Pentru creştin, există, totuşi, legată de veşnicie, nu numai o lume a ideilor, ci există o *persoană* care, prin harul său, făcîndu-l pe om să se împărtăşească din veşnicia ei, poate determina transformarea acestuia prin dragostea deschisă şi nemărginită manifestată în întrupare.

Împărtăşirea omului din veşnicia persoanei divine nu se înfăptuieşte integral decît dincolo de moarte şi în asemenea fel încît moartea însăşi să devină o naştere superioară naşterii empirice. Dacă există o viaţă care este într-adevăr moarte, există o moarte care este într-adevăr Viaţa[6]. Damnarea apare astfel ca singura moarte adevărată, singura moarte veşnică, pentru că înseamnă privarea definitivă

---

[5] Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien, VIII* (*Elegiile Duineze*, traducere de D. Constantinescu, Bucureşti, Univers, 1978, p. 69).

[6] *Confessiones*, I, 5: *Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam uideam* („Nu tăinui de mine chipul tău: voi muri ca să nu mor şi să îl văd").

Muero porque no muero — „Mor că nu mor", va spune mai tîrziu mistica spaniolă.

de izvorul Vieţii, pierderea pentru totdeauna a posibilităţii unei astfel de împărtăşiri. Sfinţii care mor născîndu-se la o viziune extatică ajung la Viaţa-veşnicie, la prezenţa divină care este singura prezenţă adevărată. Persoana spirituală a defunctului nu dispare, ea dobîndeşte o existenţă definitivă în moarte sau în Viaţă, în infern sau în cer. Cel drept ajunge să se împărtăşească din fiinţă; damnatul suferă moartea cu Diavolul care, şi el, posedă doar o falsă nemurire, pentru că moartea e condiţia lui[7]. Lucifer moare mereu pentru că nu moare întru Christos, aşa cum Ahasver din legendă are o agonie lungă, dar nu moare la nesfîrşit.

Această dialectică trebuie să ne intereseze aici pentru că ea corespunde înseşi realităţii experienţei creştine şi tinde să lămurească radical revoluţia valorilor pe care o comportă. Ea prelungeşte şi explică viaţa creştină, aşa cum dialectica platoniciană prelungea şi explica realitatea vieţii filozofice începute de Socrate şi terminate de Academie. Căci puterea făgăduinţei creştine izvorăşte şi dintr-o experienţă trăită. Moartea empirică poate, într-adevăr, să înceapă în plină viaţă prin mortificare, prin metodele care eliberează parţial spiritul de trup şi de impulsurile trupeşti, dar, în acelaşi timp, Viaţa adevărată, Viaţa veşnică se poate face simţită aici pe pămînt şi prin harul lui Dumnezeu. Sfîntul Toma d'Aquino vorbeşte despre o *inchoatio uitae aeternae*. Transformare iniţială care trebuie să aibă

[7] V. *Confessiones*, II, 5.

drept urmare o tendinţă către convertirea[8] atitudinii omului şi a sentimentelor omeneşti faţă de moarte. Spaima faţă de moarte tinde să se transforme în spaima faţă de viaţa trecătoare, faţă de viaţa fără Dumnezeu, iar ataşamentul la viaţa pămînteasc㠠implică moartea empirică transcenzînd-o. Omul nu fuge decît de o anumită moarte, căutînd din această cauză o alta. Ceea ce-l interesează din acel moment este doar *„cum să mori"*, moartea putînd deveni acces la Viaţa cea adevărată, accesul la perfecţiunea lui *inchoatio*. Această convertire se produce mai mult sau mai puţin la toţi cei care caută într-adevăr să devină creştini şi, bineînţeles, niciodată sau aproape niciodată nu se produce pe deplin. Dar acest început de convertire nu e adus, în general, decît de *credinţă*. Puţini sînt aceia la care credinţa e urmată de o *cognitio experimentalis*, de o experienţă interioară nemijlocită. Experienţa lui Dumnezeu pe care o posedă misticii conţine şi o experienţă a morţii care le este proprie. Ei nu sînt cu nimic mai presus faţă de ceilalţi credincioşi, după cum nu sînt nici excepţii paradoxale şi monstruoase în cadrul vieţii religioase. Dar au, prin harul care îmbracă forme atît de diverse, un acces neobişuit la aceleaşi mistere. Pentru cercetarea noastră privind plenitudinea experienţei omeneşti a morţii, spiritualitatea lor are o importanţă mai mare decît a creştinilor, care n-au avut pe pămînt parte de aceeaşi cunoaştere experimentală ca acei sfinţi

[8] *Convertire* — în sensul propriu şi în cel figurat.

— eroi ai credinţei şi ai supunerii. Dar această discriminare, justă în principiu, riscă să devină prea radicală cînd o aplicăm nemijlocit realităţii omeneşti. *Credo ut intelligam* („Cred ca să înţeleg"). Dacă nu există cu siguranţă mistic creştin în afara credinţei comune, poate că nu există nici sfînt *cu totul* lipsit de experienţă mistică. Mistica creştină este mai ales o formă a vieţii creştine şi nu una dintre formele „genului mistic" — categorie în care am putea aşeza entuziasmele şi fanatismele cele mai felurite. Deismul şi panteismul au comis aici grave greşeli identificînd formele vieţii religioase cu orice manifestare elementară de afectivitate, de simpatie din viaţa sentimentală a oamenilor. Dacă există fenomene mistice în diferitele religii revelate, adică experienţe ale conţinutului revelaţiilor lor, analogia care există între aceste fenomene e mai degrabă o analogie de formă şi de expresie decît o analogie spirituală[9]. Şi această diferenţă dintre formă şi conţinutul ei spiritual devine hotărîtoare acolo unde e vorba de inefabil. Îngrozitorul talmeş-balmeş care s-a făcut atît de des cu Plotin, Meister Eckhart, Buddha şi Sfînta Tereza provine exclusiv

[9] Aşa se explică faptul că nu regăsim acelaşi fel de dragoste de viaţă prin moarte în mistica altor religii. Un exemplu: misticul şi martirul arab Suhwaradi din Alep (mort în 1191) spune: „Înghiţiţi otravă pînă cînd o veţi găsi plăcută, iubiţi moartea dacă vreţi să fiţi vii." Dar acest sfat nu face decît să transpună *mortem semper cogita* a stoicului într-un climat sufletesc mai cald. Vezi: H. Corbin, *Un traité persan inédit de Suhwaradi d'Alep,* in *Recherches philosophiques,* 1934.

din lipsa de claritate şi din absenţa aproape totală a simţului realităţilor spirituale la numeroşi scriitori moderni. Să recunoaştem aşadar aici că viaţa creştină, în toate formele ei, este cea care determină începutul convertirii atitudinii omului faţă de moarte.

În zorii misticii creştine îl întîlnim pe Sfîntul Augustin. Acest teoretician al vieţii mistice, cel mai mare poate din cîţi au existat în Occident, acest scriitor care, după Sfînta Scriptură, a influenţat în modul cel mai eficace limbajul misticii occidentale în întregul lui, acest mare creştin a fost el însuşi un mistic? Ceea ce ştim din epoca posterioară *Confesiunilor* nu ne permite să tragem o concluzie sigură, deşi epoca descrisă în această carte e marcată de două experienţe cu caracter hotărît mistic. Prima o constituie momentul decisiv al convertirii sale, momentul din grădina din Milano (*Confessiones*, VIII, 12). A doua experienţă are loc la Ostia Tiberina, la scurtă vreme după convertire. Este momentul culminant al contemplării lui Dumnezeu pe care a trăit-o, unit în spirit cu mama sa, Sfînta Monica, puţin înainte de moartea acesteia. În ansamblul vieţii Sfîntului, cele două experienţe se disting prin caracterul lor fulgurant, excepţional şi chiar paradoxal. Nici măcar în perioada în care face mărturisirea cuprinsă apoi în *Confesiuni* nu este încă un mistic, nu face decît să intuiască viaţa mistică. Să comparăm fragmentul legat de momentul de la Ostia Tiberina cu fragmentul în care-şi descrie starea de spirit din chiar vremea *Confesiunilor*. Iată

mai întîi momentul Ostia Tiberina: „În fulgerul unui gînd accedem la viziunea înţelepciunii eterne, care dăinuie peste toate: iar dacă gîndul nostru stăruie mai mult, eliberîndu-se de alte viziuni, atît de străine de aceea, şi singură ea îl răpeşte şi îl absoarbe şi îl cufundă pe privitorul ei în lăuntrica bucurie de a simţi că viaţa eternă după care fugim aşa este cum a fost clipa aceea a cugetului, atunci oare nu aceasta e de înţeles: să intri în bucuria Domnului tău?“[10] Şi iată şi celălalt fragment, din chiar perioada *Confesiunilor*, către sfîrşitul cărţii a X-a, care ne oferă „contuitus“-ul vieţii sale de atunci: „Şi uneori tu mă cufunzi într-o simţire străină de tot ce ştiu, înlăuntrul unei nedefinite suavităţi care, dacă s-ar împlini în mine, n-aş şti ce este, pentru că nu este a acestei vieţi. Apoi însă recad sub aceleaşi istovitoare poveri şi mă cufund din nou în cele prea ştiute şi sînt prins acolo şi plîng îndelung, şi îndelung rămîn prins. Atîta putere are povara deprinderii noastre! Aici sînt în stare să exist şi nu vreau, acolo vreau, însă nu sînt

[10] *Confessiones*, IX, 10: *...rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae uisiones longe inparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspirauimus, nonne hoc est: intra in gaudium Domini tui?* — Certitudinea caracterului mistic al acestei experienţe rezidă, mai ales, în prezentul lui *attigimus*. „Înţelepciunea veşnică“ este la Augustin întotdeauna Christos ca Dumnezeu, Logosul care este Dumnezeu în unitatea Trinităţii: într-un fel, este Christos al Sfîntului Augustin.

în stare, în suferinţă şi acolo, şi aici."[11] *Miser utrobique!*

Nimeni n-ar putea să caracterizeze mai clar şi mai exact acest nivel al vieţii spirituale decît Sfîntul Augustin cu neclintita lui sinceritate. E starea spiritului creştin care se apropie de viziunea mistică, fără să i se integreze. E viaţa nădejdii, dezvoltată şi supraformată de virtutea teologală a nădejdii, neîmplinită încă, dar fundamental alinată şi, în acelaşi timp, întărită în conţinutul său de nelinişte. Imediat după momentul de la Ostia, regăsim în viaţa lui Augustin o experienţă a morţii *celuilalt*, experienţă care dă la iveală aceeaşi stare de dualitate, dar foarte diferită de-acum de deznădejdea pe care o încercase la moartea prietenului său din copilărie. De astă dată, îi moare mama — care este pentru el mediatoarea şi întruchiparea harului. Moartea Sfintei Monica e pe deplin creştină şi plină de bucurie, dar dezvăluie, în inima Sfîntului Augustin, lupta care încă îl stăpîneşte. Capitolul al 12-lea şi următoarele din cartea a IX-a înfăţişează această experienţă ca survenind după

---

[11] *Confessiones*, X, 40: *Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse ualeo nec uolo, illic uolo, nec ualeo, miser utrobique.* Stilul antitetic provine aici, ca peste tot de altfel, dintr-o dualitate existentă în sufletul Sfîntului Augustin. A se vedea, în acest sens, Constantin Balmuş, *Le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1934.

unirea mamei şi a fiului în contemplaţie mistică. Sfîntul Augustin spune că o moarte ca aceea a mamei sale ar fi trebuit să trezească în el o bucurie sublimă în loc să-l cufunde într-o tristeţe prea omenească: *Illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur* (*Confessiones*, IX, 12) „Dar ea nici nu murea în chip nevrednic, nici nu murea pe deplin". Nu trebuia oare să fie sigur că nu există aici nici nenorocire, nici distrugere? *Omnimoda extinctio* („stingerea totală"), scrie el. De ce plînge, aşadar, în singurătate, fugind de prietenii care cîntă psalmii funebri? Ne dezvăluie motivul, foarte omenesc şi natural — acelaşi care-l făcuse odinioară nefericit cînd murise prietenul lui din Tagaste. *Quoniam itaque deserebar tam magno eius solatio, sauciabatur anima mea et quasi dilaniabatur uita, quae una facta erat ex mea et illius* (*Confessiones*, XII, 30) „Şi, astfel, rămas fără atît de marea-i mîngîiere, sufletul îmi era rană şi viaţa sfîşiere, căci fusese o singură viaţă, făcută dintr-a mea şi dintr-a lui". În aceste pagini, regăsim din nou deznădejdea omenească ce urmează rupturii legăturilor pămînteşti a *comuniunii* sufletelor. Şi, totuşi, Augustin se află de-acum pe calea creştinismului, nu mai e manicheist. Nădejdea în Dumnezeu va fi mai puternică decît tristeţea, nefericirea nu va rămîne multă vreme inerentă amintirii preafericitei sale mame. În adîncul sufletului, deznădejdea îi e de aici înainte înfrîntă.

Iată de ce îl regăsim pe Sfîntul Augustin indiscutabil în centrul vieţii omeneşc creştine, dar numai

în pragul vieţii specific mistice. Ca să oferim însă o idee a experienţei morţii la acest nivel suprem al vieţii creştine, trebuie să mai venim cu încă un exemplu. Este ceea ce voi încerca să fac vorbind despre o soră spirituală a Sfintei Monica, Sfînta Tereza din Avila, femeia care ne povesteşte în a sa *Vida* cum a crezut că se recunoaşte pe ea însăşi citind *Confesiunile*, dar care mi se pare că a depăşit, pe cale mistică, dualismul esenţialmente viril al fiului.

Pentru sufletele mistice, ideea morţii cîştigă un fel de lumină mai vie, pentru că dragostea de moarte decurge la ele dintr-o experienţă trăită, dintr-o stare asemănătoare morţii. Această experienţă este *anticiparea morţii în stările de extaz*. S-a spus despre Sfînta Tereza că „înoată în supranatural ca peştele în apă"[12]. Ceea ce marchează de asemenea o diferenţă fundamentală între ea şi Sfîntul Augustin. Oferim un fragment din capitolul al XXXVIII-lea din a sa *Vida*, care ni se pare deosebit de caracteristic: „...prea puţin îmi mai rămăsese din teama de moarte care mă încercase întotdeauna cu putere. Acum mi se pare lucrul cel mai lesne de înfăptuit pentru un slujitor al lui Dumnezeu, pentru că, într-o clipă, sufletul se vede eliberat din închisoare şi lăsat să se odihnească. Înălţarea sufletului prin Dumnezeu, care îi arată în extazele sale lucruri atît de minunate, mi se pare foarte asemănătoare momentului în care sufletul

[12] E. Hello, *Physionomie des Saints*, Paris, 1927, p. 347.

iese din corp şi într-o clipă se vede în deplinătatea acestui Bine."[13] Există, aşadar, în primul rînd, o lentă convertire a atitudinii omenşti în faţa morţii în atitudine contrară; în al doilea rînd, o relaţie de asemănare hotărîtoare şi evidentă între această convertire şi experienţele de ordin mistic, numite extaze. În aceste extaze, Sfînta Tereza încearcă mai întîi o durere inexprimabilă, urmată imediat de o nemăsurată plăcere. Primul moment e asemănător celui în care sufletul se desparte de trup şi de lume; al doilea moment, clipă de calm, e analog prezenţei lui Dumnezeu în viziunea extatică. Primul moment repetă deci amărăciunea morţii, al doilea anunţă viaţa veşnică. De-a lungul întregii *Vida* a Sfintei putem urmări astfel, etapă cu etapă, convertirea sentimentului morţii. La sfîrşit, rugăciunea ei va fi: *Señor, o morir o padecer* („Doamne, să mor sau să sufăr"). Sentimentul prezenţei lui Dumnezeu a refulat într-o asemenea măsură sentimentul realităţii terestre, încît trăieşte, în ciuda activităţii ei de femeie sfîntă şi raţională, într-o *manera de sueño en la vida* („un fel de vis în viaţă"), crezînd că visează ceea ce vede cu ochii trupeşti. De la viziunea îngerului pe care îl simte străpungîndu-i inima cu o săgeată de foc, începe să vadă uneori

[13] *Quedóme también poco miedo a la muerte, a quien siempre temía mucho: ahora paréceme facilísima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve el alma libre desta cárcel y puesta en descanso. Que este llevar Dios el espíritu y mostrarle cosas tan excelentes en estos arrebatamientos, paréceme a mí conforma mucho a cuando sale un alma del cuerpo, que en un instante se ve en todo esto bien* (cap. XXXVIII).

morţii în nimbul vieţii de apoi: îşi vede astfel credincioşii părinţi şi pe Sfîntul Pedro din Alcántara. Viaţa veşnică pare să inunde viaţa temporală; iar fluturele vrea să iasă din închisoarea omizii[14].

Sfînta Tereza vorbeşte atît de limpede despre analogia între extaz şi renaşterea la viaţa veşnică încît, chiar şi noi, oameni obişnuiţi, reuşim să înţelegem cîte ceva. Dacă în timpul ultimei părţi a vieţii îşi doreşte cu adevărat să moară, nu e pur şi simplu pentru că se săturase de viaţă. O femeie cu o activitate atît de uimitoare ca a ei nu putea fi niciodată cuprinsă de urîtul care-i cuprinde pe cei care nu-şi văd rostul pe lumea asta. Nu este o melancolică. Melancolicul poate să-şi dorească moartea pentru că suferă din pricina vieţii. Există „sinucigaşi din naştere", care suferă nu din pricina unui anumit mod de viaţă, ci din însuşi faptul că trăiesc. Misticul, dimpotrivă, suferă din pricina vieţii mai ales pentru că iubeşte moartea sau, mai exact, ceva pe care moartea îl conţine. În moarte, bucuria renaşterii la o viaţă nouă i se pare infinit mai puternică decît durerea care însoţeşte despărţirea de viaţa pămîntească. De aceea, credinţa statornică şi vie a misticului în făgăduinţa fericirii veşnice nu este singura cauză pentru care el aşteaptă cu nerăbdare sosirea clipei din urmă. El a trăit în această fericire. Sfînta Tereza crede — prin analogie, pentru că trăirea ei a fost efemeră —, crede,

[14] Nu putem urmări aici în ordine cronologică acest pelerinaj spiritual. Vezi Juan de Berrueta şi Jacques Chevalier, *Sainte Thérèse et la Vie mystique*, Paris, 1934, de ex. p. 189.

aşadar, că s-a împărtăşit pentru cîteva clipe din această viaţă superioară pe care aşteaptă s-o trăiască prin eliberarea definitivă. Dorinţa ei de moarte, care nu are nimic maladiv, depăşeşte cu mult calmul stoic şi ascensiunea platoniciană. De fapt, omul nu poate iubi moartea de dragul morţii. Nu poate iubi moartea dacă aceasta nu e transformată într-o stare care nu mai este moarte. Adevărata dragoste de moarte nu poate fi decît o formă a dragostei de Dumnezeu. Moartea e atunci împlinirea definitivă a unirii mistice între Dumnezeu şi suflet. Dragostea sufletului, forţa care determină prezenţa lui hotărîtoare, a părăsit deja această lume. Moartea va dărui spiritului comuniunea cu iubitul veşnic, ca stare permanentă. Îi va dărui comuniunea cu persoana care *este* şi care eliberează *fiinţa*, persoana a cărei apropiere dătătoare de veşnicie a simţit-o Sfînta Tereza în clipele de beţie trează şi supraomenească din viaţa ei pămîntească. În chiar timpul extazului, durerea morţii nu e decît preludiul unei nesfîrşite bucurii. Această bucurie, ca sentiment, indică un act în cadrul căruia fiinţa se afirmă. Este împlinirea nădejdii ontologice prin ceva care, nefiind de aceeaşi esenţă cu ea, vine să o desăvîrşească. Omul, ca persoană, se simte devenind prin har ceea ce este întru Dumnezeu. Se simte în sfîrşit ca *fiind* şi înţelege că înainte nu era decît neant, că nu era nimic decît o nădejde încă neîmplinită. Bucuria spirituală nu e decît reflexul mişcării către fiinţă. Misterul morţii devine atunci de conceput prin analogie — dar printr-o analogie care nu are

nimic arbitrar. *Stirb und werde* („mori spre a deveni") se dezvăluie ca fapt trăit, şi moartea nu poate fi decît culminarea paradoxală a acestei lupte interioare din existenţa noastră.

Wer nicht von Grund aus todt ist, der weiss nicht das Geringste von der Heiligkeit, die Gott seinen lieben Freunden je offenbarte[15] („Cel care nu este funciar mort nu ştie absolut nimic despre sfinţenia pe care Dumnezeu o dezvăluie mereu prietenilor săi dragi").

Noi, ceilalţi, care nu avem o experienţă asemănătoare a destinului nostru, încercăm să înţelegem şi, ca oameni şi ca filozofi, tindem şi noi către existenţă. *O monstrum uitae et mortis profunditas.*

---

[15] Meister Eckhart, citat de Dempf, *Meister Eckhart*, Leipzig, 1935, p. 225.

Problema morală
a
SINUCIDERII

Mi se spune că problema despre care vreau să vorbesc nu există sau, cel puţin, nu există pentru conştiinţa creştină. Ştim cu toţii, creştinismul, în special Biserica catolică, şi orice teologie morală, catolică sau protestantă, consideră sinuciderea drept un păcat de moarte, neadmiţîndu-i nici o justificare. Totul este foarte clar şi se pare că nu mai rămîne nimic de adăugat. Sinuciderea este interzisă de autoritatea divină. Acest lucru ar trebui să fie de ajuns. Incontestabil, credinciosul trebuie să accepte o asemenea hotărîre ca adevărată şi definitivă, chiar şi atunci cînd nu e capabil să-i întrevadă motivele. Aşa cum există credinţa implicită, există şi *supunerea implicită.* Nu e oarbă; şi ea se bazează pe o evidenţă şi pe o adeziune spontană. Numai că nu e evidenţa conţinutului particular al unui articol de credinţă sau al unui precept de morală, ci evidenţa fundamentală şi adeziunea spontană la bunătatea şi dreptatea intrinsecă a autorităţii care revelează, povăţuieşte, porunceşte şi apără. Pînă aici nu intervine nici o dificultate.

Dar, în primul rînd, nimeni nu va nega că avem dreptul şi, într-un fel, datoria de a încerca să înţelegem mai bine ceea ce credem şi să aprofundăm raţiunile regulilor cărora trebuie să ne supunem. Să ne amintim de *fides quaerens intellectum* („credinciosul care caută să înţeleagă") al Sfîntului Anselm. Sînt gata să adaug două raţiuni speciale care, mai ales pentru mine, fac să existe într-adevăr o problemă a sinuciderii pe care teologia şi filozofia creştină, fiecare în felul său, nu are dreptul să o ignore.

1. Sînt foarte uimit de faptul că, dintre toate moralele existente, morala creştină e literalmente singura care se opune sinuciderii *într-un mod absolut şi fără să vrea să facă vreo excepţie.* Există cîţiva filozofi, ca Platon şi platonicienii în special, care nutresc o anumită aversiune faţă de sinucidere. Nu există însă nici un filozof necreştin care să vadă în sinucidere o crimă sau un mare păcat. Există şi cîteva categorii umane a căror etică presupune o anumită aversiune faţă de sinucidere, cum sînt, de exemplu: evreii din Vechiul Testament, budiştii, orficii, dar, şi în cazul lor, există un număr destul de mare de excepţii admise şi justificate, şi nici un principiu de neclintit. Oroarea sacră faţă de sinucidere este un fenomen propriu şi exclusiv creştin.

2. Din punct de vedere filozofic, există o problemă morală oriunde există o *ispită* imanentă naturii umane. Ar fi poate suficient să constatăm faptul că sinuciderea există la toate popoarele şi în

toate epocile, chiar şi la pretinşii „primitivi", mult mai frecvent decît am crede în general, pentru a dovedi că e vorba de o ispită destul de răspîndită printre oameni.

Pe de altă parte, însuşi felul în care creştinismul se opune sinuciderii, stigmatizînd-o ca aberaţie extremă, presupune existenţa unei astfel de ispite. Şi, mai ales, e suficient să fi trăit şi să fi cunoscut cît de cît sufletul omenesc ca să ştii că omul poate accepta ideea morţii. Nu e adevărat că omul iubeşte viaţa necondiţionat şi întotdeauna. Natura suferinţei umane face ca acolo unde există o cît de mică prezenţă de viaţă psihică să apară în mod necesar şi această ispită, să existe momente în care omul să-şi dorească moartea. De îndată ce ne încearcă ispita, trebuie să ne apărăm. Actul de apărare trebuie să aibă un sens pozitiv, trebuie să adîncească şi să facă mai conştientă însăşi viaţa noastră morală. Marile ispite sînt forţe ale mişcării necesare în evoluţia morală a unei fiinţe extrem de imperfecte, dar menite perfecţiunii — adică omului. Simpla constatare a existenţei poruncii divine nu este de ajuns cînd omenirea trebuie să se confrunte cu una dintre ispitele ei specifice şi, ca să zicem aşa, fundamentale. Trebuie să răspundă cu întreaga-i fiinţă, prin deplinătatea existenţei sale, cu acţiunea, cu inima şi, de asemenea, cu gîndul. Orice filozofie morală serioasă este expresia teoretică a unei astfel de lupte trăite împotriva ispitelor imanente condiţiei umane.

Acestea fiind zise, se va admite, în general, existenţa unei probleme autentice şi dreptul filozofului de a vorbi despre ea. Mi se va spune însă că totul a fost spus în legătură cu acest subiect. Să urmărim, aşadar, mai întîi *grosso modo*, principalele argumente ale discuţiei privind problema care ne preocupă.

Există, mai întîi, pentru că sinuciderea se manifestă în lume ca fapt cotidian, ca fapt divers în presă, o discuţie cotidiană amplă, foarte difuză, care merită un moment de atenţie. În cadrul acestei discuţii, se vehiculează adesea un argument împotriva sinuciderii, care revine mereu în gura omului simplu. În mod curent, oamenii îl judecă drept laş pe cel care se sinucide. Acest argument, tipic burghez, ni se pare ridicol. Felul de a muri al unui Cato, al unui Hannibal şi Brutus, al unui Mitridate şi Seneca, actul unui Napoleon cu greu le-am putea considera ca laşe. Cu siguranţă că există mai multe persoane care nu se omoară pentru că sînt prea laşe pentru a o face decît oameni care se omoară din laşitate. Argumentul poate avea sens la cu totul alt nivel. Poate că, prin comparaţie cu curajul *supranatural* al lui Christos şi al sfinţilor, chiar şi curajul unui Cato ne va părea un fel de laşitate. Dar, la nivel uman şi cotidian, în anumite situaţii, mai degrabă cei curajoşi iau hotărîrea de a se omorî. Montaigne spunea despre Cato: „Acest personaj a fost un adevărat model, pe care natura l-a ales pentru a arăta pînă unde pot merge curajul şi

hotărîrea omenească... Un asemenea curaj este mai presus de filozofie." Pentru popoarele războinice şi curajoase, pentru spartanii, romanii, japonezii epocilor de glorie sinuciderea nu constituie numai un act de îndrăzneală, ci, în multe cazuri, o datorie. Eroul păgîn preferă moartea, de pildă, dezonoarei învinsului. Popoarele eroice dispreţuiesc laşitatea celor care se agaţă de viaţă cu orice preţ, oricum ar fi ea. Mărturia lui Plutarh ni se pare mult mai justă şi mai convingătoare decît părerea unei burghezii materialiste. Considerînd sinuciderea drept păcat, creştinismul vede în ea desigur un păcat luciferic şi nu o laşitate obişnuită. De altfel, nimic nu este mai contrar spiritului creştinismului decît dorinţa de a face din prelungirea vieţii empirice un bun absolut sau chiar un bun de mare preţ. De asemenea, argumentul potrivit căruia sinuciderea ar dovedi o slăbiciune a voinţei nu valorează nimic. Există o voinţă de a trăi şi o voinţă de a muri. Aceasta din urmă trebuie să fie suficient de puternică pentru a duce la actul real al sinuciderii.

Cei care, dimpotrivă, mai susţin încă în discuţia cotidiană dreptul la moartea voluntară opun moralei creştine următorul argument: Spuneţi că voinţa lui Dumnezeu care ne-a creat interzice moartea voluntară. Dar, dacă e adevărat, de ce Dumnezeu ne-a creat în asemenea chip încît să avem *posibilitatea de a ne lua zilele*? Argumentul e foarte uşor de respins, dar merită poate să reţinem ceva din el. Respingerea lui decurge imediat din faptul că, într-o oarecare măsură, omul e capabil de orice crime

şi de orice păcate. Acelaşi argument ar justifica uciderea şi furtul. Sensul unei apărări morale e însă tocmai acela de a călăuzi o fiinţă liberă care are puterea de a proceda şi altfel. În cazul sinuciderii însă trebuie să insistăm puţin asupra importanţei faptului că omul este o fiinţă care se poate sinucide. Omul este fiinţa care poate să se omoare, dar nu trebuie să o facă. E cu totul altceva să fie incapabil de un asemenea gest. Ispita e diferenţa trăită între ameţeala putinţei şi hotărîrea impusă de datorie. Multitudinea de posibilităţi de care dispune fiinţa nestatornică, inteligentă, imperfectă care sîntem stă la baza oricărei problematici morale. O problemă morală autentică este întotdeauna problema uriaşă a omului considerat dintr-un anumit unghi de vedere. Există puţine fapte care să caracterizeze atît de profund prăpastia dintre libertate şi forţa acestei reflecţii prin care omul devine, într-un anumit fel, stăpînul actelor şi al înseşi existenţei sale. Tocmai pentru că trăieşte *în* problema morală, omul trăieşte totodată *în* problema morţii voluntare. Această ispită despre care am vorbit deja ţine de ameţeala pe care i-o dă periculoasa lui libertate. Dacă faptul că te poţi sinucide nu justifică sinuciderea, el stă totuşi la baza unei probleme morale specific umane. Astfel, ispita de a-şi măsura limitele ultime ale libertăţii e una dintre cele mai profunde din cîte există în sufletul omenesc. Vi-l amintesc pe Kirilov, personajul lui Dostoievski, acea fiinţă care vrea să se omoare şi care se omoară pentru a se elibera sau, mai degrabă, pentru a dovedi

libertatea absolută a omului, divinitatea sa, pentru a măsura ceea ce-i stă omului în putinţă. Dostoievski, care ştia poate ca nimeni altul ce înseamnă copleşitoarea libertate umană, a exprimat într-o formă pură, în acest personaj, motivul poate fundamental al ispitei de a te sinucide.

Discuţia filozofică a problemei noastre — şi aceasta nu ne mai poate surprinde — a fost întotdeauna centrată pe *problema libertăţii.* Nu pot să înfăţişez aici întreaga bogăţie a discuţiei. Nu exagerăm dacă spunem că problema morţii libere este un dintre problemele fundamentale ale tuturor marilor filozofii morale. Mă voi mulţumi aici să amintesc pe scurt punctul de vedere stoic, deosebit de important şi de elaborat. Stoicismul, mai ales începînd cu Panaetius, adică de cînd şi-a asimilat elementele virtuţii romane, este esenţialmente o filozofie a libertăţii sau, mai degrabă, a eliberării. Epicurienii şi primii stoici greci priveau moartea liberă cu mult sînge rece. Comparaţia care revine în mod constant la ei este aceea că sinuciderea înseamnă pur şi simplu să ieşi din scenă cînd piesa te plictiseşte sau nu-ţi mai place. Cam aşa apare actul unui Petroniu, glorificat de Tacit. Saint-Evremond a murit cu un surîs de dezgust pe buze. Vechea şcoală stoică şi Epicur credeau că moartea nu ne priveşte: cînd existăm noi, nu există ea, cînd există ea, nu mai existăm noi. Această doctrină devine multmai dinamică la Seneca şi la toţi cei care-i urmează învăţătura şi exemplul, pe care Tacit, marele martirograf al sinuciderii stoice, le-a

pus sub domnia raţiunii. Raţiunea ne spune că trebuie să devenim independenţi faţă de *toate lucrurile care ni se întîmplă* fără să le fi ales sau să le fi dorit. Problema esenţială este aşadar de a putea dispreţui toate lucrurile care ni se întîmplă independent de voinţa noastră şi de liberul nostru arbitru şi, mai ales, de a dispreţui moartea. Înţelepciunea stoică nu presupune neapărat sinuciderea, dar ea constă într-o stare a persoanei în care aceasta devine liberul judecător al „vieţii sau morţii" proprii, conform raţiunii. Stoicul este un om care *poate* muri de îndată ce raţiunea i-o porunceşte. Empirica *posibilitate de a muri*, specifică naturii umane în general, a devenit, în cazul lui, o putere conştientă şi gata să se actualizeze pe loc dacă destinul solicită raţiunea în acest scop. Nu actul exterior al sinuciderii este glorificat, ci o anumită libertate interioară care o face posibilă şi o prescrie în anumite împrejurări. În aceste situaţii, sinuciderea este *via libertatis*. Raţiunea lui Seneca îi spune atunci omului: „Nu trebuie să trăieşti sub imperiul necesităţii, căci nimic nu te obligă să trăieşti." Şi iată-l pe Cato, care nu vrea să supravieţuiască libertăţii Republicii, pe Hannibal, care nu vrea să trăiască prizonier al romanilor, pe Lucreţia, care nu vrea să supravieţuiască onoarei sale pătate; iată, în timpurile moderne, un Condorcet care nu vrea să supravieţuiască compromiterii Revoluţiei, iată numeroşi eroi ai lui Plutarh; iată-l pe Chamfort luîndu-şi rămas bun de la o lume în care inima trebuie sau să ţi se frîngă, sau să ţi se călească, iată-i pe sinucigaşii

înfrîngerii germane din 1918 şi, mai recent, cei ai înfrîngerii franceze. În interpretarea stoică, şi moartea lui Socrate este o moarte voluntară, pentru că el refuză viaţa de fugar, departe de Cetate. Această filozofie romană, voluntaristă şi raţionalistă, a persoanei *sui compos*, stăpînă pe viaţa şi pe moartea sa, este ultima mare filozofie a Antichităţii greco-romane înainte de victoria creştinismului. Îi mai auzim încă ecoul la Celsus, care urmează ideea lui Marc Aureliu atunci cînd, de pildă, reproşează martirilor creştinismului nu moartea, pe care o consideră voluntară, ci faptul că au murit din patimă, din fanatism, din dragoste pentru un Dumnezeu în existenţa căruia Celsus nu crede, şi nu în urma unei hotărîri reci a raţiunii. Stoicismul n-a murit niciodată cu totul, şi, mai ales de la Renaştere încoace, lupta atitudinii sale morale cu creştinismul continuă neîncetat în conştiinţa europeană. Să reţinem, în orice caz, că e vorba de o filozofie a autonomiei fiinţei cugetătoare, cu centrul vital într-o filozofie a morţii libere.

E firesc ca lupta cu stoicismul să fi fost aceea care a determinat gîndirea creştină să desluşească motivele pentru care condamnă moartea voluntară. Dar nu am găsit, şi nimeni nu a găsit o expunere cît de cît elaborată a problemei, din punctul de vedere creştin, înainte de Sfîntul Augustin. Iată de ce A. Bayet, în cartea sa plină de cunoştinţe şi meritorie în raport cu subiectul nostru, a susţinut că atitudinea de condamnare a sinuciderii n-ar fi autentic creştină, ci introdusă în creştinism, printr-o

anume „morală de sclavi" a Antichității, de Sfîntul Augustin. Credem, dimpotrivă, că primii creștini nu se ocupau de această problemă pentru că, din punctul lor de vedere, era rezolvată prin exemplul lui Christos și al martirilor. E important să ne oprim puțin asupra acestui aspect.

Bayet, ca și stoicii, vede în martirii creștini, cel puțin în unii martiri, care s-au lăsat într-adevăr pradă morții violente, niște sinucigași. Are sau nu dreptate — ține de modul în care definim suicidul. Alegerea unei astfel de definiții nu e însă arbitrară; și dezvăluie de acum adoptarea unei atitudini. Definiția care-i permite lui Bayet să considere actele martirilor ca sinucigașe, definiție care stă la baza întregii sale cărți, este cea dată de Durkheim în cartea sa sociologică despre suicid: „Orice caz de moarte rezultînd direct sau indirect dintr-un act pozitiv sau negativ executat de însăși victima conștientă de rezultatul acțiunii sale." Această definiție, potrivit căreia putem într-adevăr susține că creștinismul admite o sinucidere a martirilor, nu mi se pare că poate fi argumentată nici din punct de vedere creștin, nici din punct de vedere filozofic. Mai întîi, această definiție complicată e totuși limitată, pentru că exclude cazurile de sinucidere nereușită. Sinuciderea nu e un fel de a muri, ci un act omenesc. În ciuda ilustrelor reguli ale metodei sociologice a lui Durkheim, aici nu este vorba de „lucruri", ci de acte omenești. Dacă sinuciderea nereușită corespunde unei voințe serioase și totale de a muri, atunci avem de a face cu o sinucidere.

Bineînţeles, nu discutăm de tentativa mai mult sau mai puţin isterică de sinucidere care nu e o sinucidere adevărată nici chiar dacă, accidental, se soldează cu moartea. Avem în vedere cazuri frecvente de sinucidere ratate doar din motive tehnice. Toţi medicii le cunosc. Aceste cazuri rămîn adesea nedezvăluite, dar majoritatea persoanelor care reuşesc pînă la urmă să se omoare au mai încercat acest lucru de mai multe ori. Cazul istoric cel mai cunoscut e acela al lui Napoleon, despre care ne-a vorbit Caulaincourt. Personal, cred că asemenea cazuri sînt foarte frecvente. Dacă sinuciderea n-ar fi un act omenesc, ci un fel de a muri, lumea şi legea ar greşi admiţînd că moartea pe care şi-o provoacă bolnavii psihic nu înseamnă sinucidere: lipseşte responsabilitatea. Definiţia lui Durkheim este însă, mai ales, prea vastă şi nu face distincţia esenţială între *actul de a nu fugi de moarte şi actul sinuciderii*. Distincţia e atît de importantă, încît foarte adesea oamenii se omoară tocmai pentru a scăpa de un anumit fel de moarte. Astfel, sute şi mii de oameni s-au sinucis în închisorile Inchiziţiei, mai ales spaniole, ca să nu fie arşi de vii, în închisorile Revoluţiei franceze, ca să evite spectacolul ghilotinei (gîndiţi-vă la girondini) şi, în epoca noastră, în închisorile Cekăi şi de aiurea. Dimpotrivă, în vremea marilor persecuţii, martirii creştini au suferit tocmai moartea cea mai înspăimîntătoare, fără să dorească să-şi ia viaţa înainte, pentru că în sufletul lor credinţa biruise. Trebuie aşadar să respingem orice definiţie care, sub pretextul obiec-

tivităţii, rămîne superficială şi care permite confundarea a două atitudini diametral opuse. Numai această definiţie falsă îi permite lui Bayet să constate că creştinismul, de la originile sale, se opune cu stricteţe sinuciderii.

Să oferim, pentru a fi cu conştiinţa împăcată, ceea ce noi considerăm că este definiţia justă şi simplă a sinuciderii: actul prin care o fiinţă omenească creează în mod voluntar ceea ce crede a fi cauza eficientă şi suficientă a propriei sale morţi. Într-adevăr, teoreticienii care văd creştinismul din afară pot fi derutaţi de dispreţul aproape absolut pe care-l manifestă martirii faţă de viaţa obişnuită. Lucrul acesta e important pentru că dovedeşte încă o dată că nu ataşamentul faţă de viaţa pămîntească şi nici vreo idee deosebit de înaltă a valorii sale au determinat creştinismul să condamne sinuciderea. În actele martiriului Sfîntului Petru găsim, de pildă, un dispreţ faţă de moarte şi faţă de viaţa empirică întemeiat pe exemplul oferit de Christos: „Fraţi şi fii, nu trebuie să fugiţi de suferinţele întru Christos, pentru că el însuşi s-a dăruit de bună voie morţii pentru mîntuirea noastră." E tocmai ceea ce exprimă legenda din *Quo vadis*. Ceea ce nu implică în nici un fel ideea absurdă de a voi să vedem în Christos un fel de sinucigaş. Să te omori pentru a scăpa de moartea pe cruce, şi să înduri martiriul crucii nu e tocmai acelaşi lucru. Să reţinem, în orice caz, că nimic nu e mai puţin în spiritul primilor creştini decît condamnarea — aşa cum o face omul de rînd — a morţii voluntare în numele

ataşamentului datorat vieţii empirice. Dispreţul faţă de viaţă la primii creştini este imens şi poate părea uneori monstruos lumii moderne. Să citǎm un singur exemplu: pasajul din epistola adresată romanilor de Sfîntul Ignaţiu[1]: „Suferiţi ca eu să fiu păşunea fiarelor... Sînt grîul lui Dumnezeu şi voi fi măcinat de dinţii fiarelor... De-aş ajunge odată la animalele care-mi sînt pregătite şi mă rog ca ele să mă aştepte gata. Le voi şi momi ca îndată să mă mănînce şi să nu se sfiască a mă atinge..."[2] Cei care fac din creştinism un soi de optimism virtuos de burghez cumsecade nu vor înţelege niciodată, aşa cum vom arăta în continuare, motivul profund pentru care creştinismul condamnă moartea voluntară. Magistratului care-i spune martirului Dionisos: „E bine să trăieşti" i se răspunde: „Alta e lumina pe care o voim". Modernii nu se situează deasupra, ci sub stoici. E necesar să le reamintim că creştinismul condamnă de asemenea toate felurile de *eutanasie,* ceea ce trebuie să constituie un fapt revoltător şi un îngrozitor paradox pentru orice gîndire noneroică. Dar să revenim în sfîrşit la

---

[1] Ignaţiu, unul din primii Părinţi ai Bisericii, discipol al Sfîntului Petru, numit de acesta episcop al Antiohiei în 68, a fost prins de soldaţii lui Traian, adus la Roma, torturat şi aruncat între fiare (107 sau 116). Ne-au rămas de la el şapte scrisori. Cele mai frumoase pagini sînt închinate de Ignaţiu bucuriei cu care îşi aşteaptă martiriul şi pe care vrea s-o împărtăşească şi celorlalţi credincioşi (*n. t.*).

[2] Vezi Nectarie Constantinescu, *Ignaţiu Episcopul Antiohiei,* Bucureşti, 1900, după care am preluat şi traducerea fragmentului citat (*n. t.*).

Sfîntul Augustin, care ajunge să trateze problema noastră ridicîndu-se împotriva donatiştilor, sectă creştină războinică ce admitea sinuciderea, şi, mai ales, împotriva stoicilor. Minunatul text rămas la temelia oricărei filozofii creştine legate de subiectul nostru se găseşte în prima carte a *Cetăţii lui Dumnezeu.* Să ne amintim prilejul cu care a fost scrisă această lucrare: Roma, oraşul etern, Oraşul, capitala sacră a civilizaţiei şi a imperiului, a fost învinsă pentru prima dată în 410, în urma atacurilor barbarilor; a fost parţial distrusă şi jefuită sălbatic de Alaric. Episcopul Hipponei (Hippo Regius, în nordul Africii – *n.t.*) şi apologetul Bisericii îşi scrie măreaţa operă pentru a dovedi că nu creştinismul e cauza acestui eveniment zguduitor şi că prăbuşirea Romei e departe de a atrage după sine prăbuşirea religiei care, de la Constantin, devenise, într-un fel, religia romană. Trebuie să discute aşadar din punct de vedere creştin filozofia stoicilor, care rămăsese în mare măsură filozofia aristocraţiei romane şi care se pare că oferea tocmai baza filozofică a gîndirii celor ce făceau răspunzător creştinismul, cu morala sa de sclavi, pentru decăderea Romei. Femeilor creştine li se reproşa în mod special faptul că nu se omorîseră atunci cînd fuseseră prinse de barbari, ceea ce presupunea pierderea virginităţii. Sfîntul Augustin răspunde în esenţă că virginitatea nu e o stare fizică, ci un fapt moral. Poate fi pierdută moral, fără a fi pierdută fizic, dar, mai ales, cînd o femeie o pierde fizic, fără să fi consimţit în vreun fel prin propria voinţă,

ca femeile violate de barbari la cucerirea Romei, moral nu a pierdut-o, rămîne nevinovată, nu e dezonorată şi n-ar avea nici un motiv să se sinucidă.

Discutînd exemplul clasic al Lucreţiei, Sfîntul Augustin insistă asupra moralei spirituale a creştinilor. Şi, mai ales, opune stoicilor teza că sinuciderea e o crimă mereu şi în orice împrejurare. Argumentele de care se serveşte revin pînă în zilele noastre de mii şi mii de ori în literatura creştină. Argumentul principal e următorul: să te omori înseamnă să omori un om, sinuciderea înseamnă aşadar omucidere. Omuciderea e de neiertat şi e interzisă de legea lui Moise. Cu tot respectul, nu cred că acest argument e pe deplin satisfăcător. Sensul poruncii nu este şi nu poate fi acela de a interzice toate actele care au drept consecinţă voită moartea unui om. Întreaga tradiţie creştină, cu excepţia cîtorva sectari, admite două mari excepţii: războiul drept şi pedeapsa cu moartea. Sfîntul Augustin o ştie prea bine şi de aceea îşi ia măsuri. Spune: *Ubique si non licet priuata potestate hominem occidere uel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit: profecto etiam qui se ipsum occidet, homicida est.*[1] Accentul este pus pe *priuata potestate* şi pe cazul în care nu există per-

[1] „Pretutindeni, dat fiind că nu este îngăduit să ucizi cu de la tine putere un om, chiar dacă te-a vătămat, cîtă vreme legea nu-ţi dă nici un drept să-l ucizi, atunci nu încape nici o îndoială că şi acela care îşi ia singur viaţa este un ucigaş."

misiune legală. După ce am identificat însă, din punct de vedere moral, existenţa mai multor situaţii printre faptele care au drept consecinţă voită moartea unui om, putem să facem şi distincţia dintre sinucidere şi uciderea unui om. După părerea mea, e chiar necesar s-o facem. Mai întîi, cînd hotărîm în legătură cu propria noastră viaţă, sîntem într-o situaţie total diferită de cea în care trebuie să hotărîm în legătură cu viaţa altcuiva. Un act de o violentă ostilitate faţă de altcineva nu poate rămîne la fel şi faţă de noi înşine, cînd noi sîntem cei care acţionăm şi hotărîm. În multe cazuri, cel care se omoară nu are deloc intenţia să-şi distrugă persoana, ci mai degrabă s-o salveze. Niciodată, sau aproape niciodată, nu are în vedere neantul. Seamănă a sofistică dorinţa de a asimila din punct de vedere moral două acte a căror diferenţă esenţială sare în ochi. Cît despre poruncă, nu trebuie s-o facem să exprime ceea ce nu exprimă. E universal acceptat că ea nu condamnă nici războiul drept, nici pedeapsa cu moartea; e însă dificil să susţinem că ar condamna, cel puţin fără a pune condiţii, sinuciderea. În Vechiul Testament, pe cît sînt de numeroase războaiele, pe atît sînt de numeroase şi sinuciderile, ridicate cîteodată în slăvi, ca, de pildă, cea a lui Samson sau a lui Saul[2]. În legătură cu sinuciderile biblice, Părinţii creştini ne arată că porunca directă şi excepţională a lui Dumnezeu poate face meritorii actele cele mai

[2] V. *Regi*, 31, 4–5 (*n. t.*).

imorale în sine. Kierkegaard, de pildă, reia paradoxul lui Avraam gata să devină, din credinţă şi supunere, ucigaşul fiului său. E justificarea pe care o dă Calvin revoltei politice poruncite de Dumnezeu. În orice caz, Vechiul Testament povesteşte despre sinucideri fără să insiste asupra unei astfel de justificări supranaturale. Nu există nici un motiv să credem că Decalogul avea de fapt în vedere sinuciderea. De aceea, această argumentaţie, care ocupă, într-adevăr, mult loc în textul augustinian, nu constituie în nici un caz ceea ce este mai profund în spiritul Sfîntului Augustin.

Aluzia la Iov este prezentă pentru a ne face să înţelegem că nu-şi spune gîndul în întregime. Motivul e clar: Sfîntul Augustin se adresează aici romanilor. Şi atunci, ca de atîtea ori la el, ia cuvîntul strălucitorul retor, avocat, discipol direct al lui Cicero. Vorbeşte *ad extra* şi *ad hominem*. Iată de ce în centrul expunerii sale se găseşte un foarte frumos capitol, care opune exemplului ilustru al lui Cato atît de lăudat de macstrul său Cicero, nu un exemplu creştin, ci exemplul lui Regulus, care se întoarce la Cartagina ca să apere credinţa jurată, ştiind cu siguranţă că va fi omorît de cartaginezi.

Din păcate, nu am timp să analizez textul augustinian aşa cum ar merita, nici să urmăresc întreaga evoluţie a doctrinei creştine în legătură cu sinuciderea. Între Sfîntul Augustin şi Sfîntul Toma, nici un argument esenţial nu se adaugă pledoariei Părintelui Bisericii. Dimpotrivă, Sfîntul Toma nu e

mulţumit de argumentarea augustiniană şi încearcă să-i substituie alte motive. Noile motive pe care le oferă se reduc la trei:

1. Sinuciderea e contrară înclinaţiei naturale a omului, contrară legii naturale şi contrară milei, acelei mile pe care omul trebuie s-o manifeste faţă de el însuşi. *Amor bene ordinatus incipit a semet ipso* („Iubirea bine cîrmuită începe de la ea însăşi"). Ce trebuie să credem despre un asemenea argument? Mai întîi: dacă sinuciderea, în toate cazurile, ar fi contrară înclinaţiei omului, n-ar exista sau ar exista numai în cazuri extrem de rare şi patologice. Mărturisesc că nu văd cum ar putea fi împotriva legii naturale un lucru care se practică, este acceptat şi adesea glorificat la toate popoarele necreştine. Sinuciderea nu este contrară naturii umane nici pe departe! Dorinţa de viaţă a animalului uman nu e nici nelimitată, nici necondiţionată. Rămîne de ştiut dacă sinuciderea trebuie să fie, în toate cazurile, contrară iubirii pe care ne-o datorăm nouă înşine. Fără îndoială, sinuciderea ne lipseşte de un bun care este viaţa. Dar, de fapt şi conform punctului de vedere creştin, acest bun e foarte îndoielnic; în orice caz, nu e bunul cel mai de preţ şi seamănă de multe ori cu un rău. Să te lipseşti de un bun relativ, ca să eviţi un rău presupus a fi mai mare, ca pierderea onoarei sau a libertăţii, nu e un act care se îndreaptă împotriva propriei noastre persoane. Cel care se omoară se află foarte adesea într-o asemenea situaţie. Ar fi şi mai înţelept să spunem că se omoară din prea multă dragoste pentru el însuşi.

Să ne gîndim de asemenea la importanţa concepţiei aproape ontologice a anticilor despre război, ca şi la sinuciderea din prietenie a lui Proteus. Interpretat mai profund, argumentul vrea să spună: cel care se omoară se lipseşte de propria mîntuire, ceea ce, într-adevăr, ar fi însăşi negarea acelei mile faţă de noi înşine pe care ne-o cere Evanghelia. Dar, în acest caz, cercul vicios e evident, pentru că un argument care vrea să arate că sinuciderea ar fi un păcat presupune deja, ca premisă, că sinuciderea ar fi un păcat de moarte. De fapt, imensa majoritate a celor care se omoară nu se gîndesc şi nu vor cîtuşi de puţin să-şi piardă mîntuirea. Dimpotrivă, ar spune ca şi doña Sol lui Hernani: „...Spre o lume mult mai bună / Peste puţin pleca-vom... alături, împreună." Cazul lui Kleist şi al prietenei sale stă drept mărturie că sinuciderea romantică nu e întotdeauna ficţiune literară. Speranţei sale înşelate în timpul vieţii omul îi găseşte un loc imaginar de cealaltă parte a mormîntului. Werther o regăseşte acolo pe Lotte: „Moarte, mormînt, spune el, nu înţeleg aceste cuvinte." În majoritatea cazurilor, cel care se omoară nu vrea să dispară şi nici nu caută neantul; unei vieţi prea cunoscute îi preferă ceva vag şi necunoscut, dar ceva. Păcatul teologic al deznădejdii nu se defineşte prin pierderea uneia sau alteia din speranţele obişnuite, ci prin pierderea nădejdii[3] fundamentale în Dumnezeu şi în bunătatea

[3] Vezi capitolul „Temeiul ontologic" din *Eseu despre experienţa morţii*, în care se discută distincţia speranţă / nădejde (*n.t.*).

lui care e însăşi viaţa sufletului omenesc. Pierderea speranţelor reprezintă chiar un stadiu necesar în itinerariul spiritual al maeştrilor. Este aşadar fals să se pretindă că toţi sinucigaşii ar fi deznădăjduiţi în sens teologal. Personal, cred chiar că omul nu deznădăjduieşte niciodată, deznădejdea fiind o stare imposibilă, contrară esenţei sale. *Desesperare*, spune Sfîntul Toma, *non est descendere in infernum*. Nici nu vorbeşte despre sinucidere în capitolul tulburător dedicat păcatului deznădejdii. După părerea mea, deznădejdea nu e proprie omului pe acest pămînt, ci poate numai Infernului şi diavolului. Nici nu ştim ce este. Actul sinuciderii nu exprimă deznădejdea, ci, mi se pare, o nădejde poate nebunească şi deviată, care se adresează marii regiuni necunoscute de dincolo de moarte. Aş îndrăzni paradoxul: omul se omoară adesea pentru că nu poate şi nu vrea să deznădăjduiască. Iată de ce ideea de Infern — care ocupă locul lumii necunoscute de dincolo — are un rol atît de important în împiedicarea sinuciderii. Chiar Shakespeare, vorbindu-ne prin gura lui Hamlet, se simte încă reţinut de spaima unui dincolo înfricoşător.

2. Sfîntul Toma reînnoieşte argumentul prin care şcoala platoniciană — în special, Aristotel — pleda împotriva sinuciderii. Din motive legate de imensa influenţă orfică asupra spiritului filozofiei sale şi, în acelaşi timp, din ataşament profund faţă de ideea *Polisului*, Platon era, într-adevăr, contra ideii de sinucidere: e suficient să-l citim pe

Diogenes Laertios pentru a şti că sinuciderea era moartea aproape normală a filozofilor greci de la Empedocle pînă în vremea elenismului. Dar Platon le oferă filozofilor un loc în Cetate şi sfatul de a nu părăsi acel loc. Aristotel va transforma acest sfat în argumentul că omul aparţine patriei, societăţii şi n-are dreptul să o lipsească, prin sinucidere, de prezenţa şi activitatea sa. Argumentul, reluat de Sfîntul Toma, ar putea avea o anumită valoare într-o societate ideală, dar, în realitate, oamenii îşi pun capăt zilelor foarte adesea tocmai pentru că societăţile imperfecte în care sînt condamnaţi să trăiască le fac imposibilă orice viaţă fecundă. Atîta vreme cît societatea provoacă — dincolo de destin — tot felul de mizerii materiale şi morale, ar fi imprudent să-i mai acordăm şi dreptul de a-i condamna pe cei care se sustrag, prin moarte, dominaţiei sale. Omul nu a cerut să se nască într-o societate şi nu înţelege de ce n-ar avea dreptul s-o părăsească folosind un mijloc extrem, dacă viaţa în acea societate nu mai are nici un sens pentru el. Argumentul poate fi just în unele cazuri, cînd anumite persoane fug, într-adevăr, de o datorie socială importantă. Ca argument general, împotriva sinuciderii ca atare, este cu totul insuficient. De altfel, aceeaşi premisă colectivistă poate duce la concluzia opusă atunci cînd un individ nu vede utilitatea socială a existenţei sale. Adaug că acest argument mi se pare inspirat de un spirit colectivist, de spiritul fundamental necreştin al Cetăţii greceşti. Să vrei să hotărăşti în funcţie de societate o problemă

strict personală, ca aceea de a şti dacă ai sau nu dreptul să te sinucizi, e pur şi simplu antipersonalist. Dacă mor puţin mai devreme sau mai tîrziu — ce importanţă poate avea pentru societate, căreia, în orice caz, îi aparţin un timp atît de scurt? Ca şi în alte rînduri, Sfîntul Toma reia aici un argument al lui Aristotel, fără să-şi dea seama de spiritul, profund opus creştinismului, care inspiră, atît în detaliu, cît şi în ansamblu, gîndirea Stagiritului. Slăbiciunea argumentului social se manifestă cu şi mai multă claritate la Kant. Omul tentat să se sinucidă trebuie, după părerea lui, să se întrebe dacă principiul hotărîrii sale ar putea deveni principiul unei legislaţii universale. Dar omul ştie bine că se află de fiecare dată într-o situaţie particulară şi că e o problemă unică. Moraliştii creştini moderni reiau argumentul, spunînd că omul n-ar avea dreptul să se omoare, pentru că ar comite o crimă împotriva propriei familii. Ca argument general, nici acesta nu mă poate convinge. Mai întîi, pentru că mulţi oameni nici nu au familie sau au o familie dezorganizată sau insuportabilă, şi apoi pentru că problema e într-adevăr prea personală ca să fie rezolvată cu astfel de argumente. Murim, mai devreme sau mai tîrziu. Societatea şi familia se consolează. E adevărat că oamenii cu o viaţă normală de familie arareori recurg la sinucidere. Nici membrii unei societăţi ideale n-ar apela la o asemenea soluţie. Dar tocmai faptul că sinuciderea este atît de frecventă dovedeşte că există mulţi oameni care nu găsesc în familie ceea ce ar trebui

să găsească. Una din formele cele mai frecvente de sinucidere este sinuciderea din dragoste a tinerilor, foarte adesea comisă de cuplu sub forma dublei sinucideri. Ar fi ridicol să le spui acestor nefericiţi că, omorîndu-se, comit un păcat de moarte, pentru că îşi neglijează datoria faţă de familie. De ce nu le-am spune acelaşi lucru tinerilor care se căsătoresc, părăsindu-şi familiile adesea împotriva voinţei acestora? Iată încă un argument — nu cel al Sfîntului Toma, ci al respectării familiei — în care de la o poştă se simte concepţia burgheză. Sinuciderea este adesea considerată ca un act exprimînd un individualism decadent şi anarhic. Uităm că sinuciderea, la popoarele cele mai sănătoase şi mai războinice chiar, este considerată, în unele cazuri, ca o datorie socială. Moartea este poate un lucru atît de individual şi de personal, încît problemele legate de ea transcend viaţa socială terestră.

3. Cel mai serios dintre argumentele Sfîntului Toma este de departe cel de al treilea. Sîntem proprietatea lui Dumnezeu, aşa cum sclavul este proprietatea stăpînului său. Omul nu este *sui iuris*. Dumnezeu este cel care hotărăşte în legătură cu viaţa şi cu moartea noastră.

Dacă facem abstracţie de comparaţia cu sclavul, care ar permite stoicilor să răspundă că tocmai omul liber se poate omorî, există, fără îndoială, ceva puternic şi drept în acest argument. Sinuciderea ar putea dovedi orgoliul. Omul a dovedit că poate fi *sicut Deus*. Montaigne a răspuns apărînd

punctul de vedere stoic: „Dumnezeu ne îngăduie destul cînd ne hărăzeşte asemenea chinuri încît viaţa să ne pară mai rea decît moartea." Argumentul tomist nu şi-ar dovedi întreaga forţă decît dacă ar fi aprofundat într-un sens creştin. Dacă e vorba de un Dumnezeu tiran şi stăpîn de sclavi, cu siguranţă că acest argument n-ar fi de ajuns.

Am pus în discuţie unele argumente tradiţionale nu atît pentru a face istorie, cît pentru a scoate în evidenţă marea complexitate şi dificultate a problemei noastre. Pentru elucidarea ei, mi s-a întîmplat să-i consult, cu multă încredere, pe teologii din vechime, şi n-am găsit nici un răspuns cu adevărat convingător. Trebuie să spun că aşa ceva se întîmplă foarte rar. De aceea, nu am criticat de dragul de a critica un argument sau altul, ci dintr-un motiv cu mult mai serios. „Putem vorbi aşa cum se cuvine despre ceva numai în măsura în care simţim o afinitate morală pentru acel ceva", aşa spune Goethe în *Werther*, referindu-se tocmai la sinucidere. Închipuiţi-vă un om foarte ispitit să se sinucidă. Închipuiţi-vă că-şi pierde familia, că-şi pierde orice speranţă în societatea în care trebuie să trăiască şi că suferinţe cumplite se tot adună, lipsindu-l de cea din urmă speranţă. Prezentul e îngrozitor, viitorul — sumbru şi nesigur. Dacă îi veţi spune că trebuie să trăiască doar ca să se supună poruncii, ca să nu păcătuiască faţă de iubirea de sine însuşi, ca să-şi îndeplinească datoria faţă de societate şi de familie, în sfîrşit, ca să nu hotărască,

prin propria voinţă în legătură cu o problemă pe care Dumnezeu trebuie s-o hotărască, vă întreb: pot toate acestea să-l convingă pe omul nostru în suferinţa şi în mizeria lui? Voi răspunde, fără nici o ezitare: *nu*. Va găsi că aceste argumente sînt fie derizorii, fie îndoielnice. Poate fi împiedicat să se sinucidă de dificultăţi tehnice, din slăbiciune şi laşitate, dintr-un anumit instinct de a trăi sau, şi aceasta se întîmplă adeseori, din credinţa implicită în interdicţia divină ori, în sfîrşit, din frica de Infern. Foarte probabil însă că argumentele tradiţionale vor fi neputincioase. De aceea, nu atît argumentele abstracte sînt necesare, cît, mai ales, un exemplu. Ei bine, exemplul cel mai minunat şi mai valabil există în realitate. Este exemplul lui Christos. Iar aici nu trebuie să apelăm la litera Vechiului, ci la spiritul Noului Testament. Pentru a înţelege de ce creştinismul se opune sinuciderii, trebuie să amintim trăsătura fundamentală a vieţii creştine, care, în toate formele sale, este un efort de a-l imita pe Isus Christos. Acest efort presupune o convertire radicală a atitudinii omeneşti fireşti, în primul rînd faţă de suferinţă. Prin natura sa, fiinţei umane îi este groază de suferinţă şi caută fericirea. Dacă omul se omoară, o face tot pentru a scăpa de suferinţa acestei vieţi, în schimbul unei fericiri şi al unei serenităţi necunoscute. Oricum, vreau să mă duc altundeva, îşi spune omul în sinea lui. Nu vreau să îndur această suferinţă, care este peste puterile mele şi care nu are sens. Aici intervine spiritul vieţii creştine, cu marele său paradox. Da, să

trăieşti şi să suferi. Suferinţa nu trebuie să te tulbure. Dacă fericirea ar fi fost sensul vieţii, ar fi fost un lucru revoltător şi, la urma urmei, insuportabil. Dar cu totul altfel stau lucrurile dacă viaţa este purificare, mers către un ţel transcendent şi dacă sensul său se manifestă tocmai prin suferinţă şi se împlineşte prin ea. „Doamne, să sufăr sau să mor", se roagă Sfînta Tereza. Da, în ciuda vorbăriei optimiştilor, a trăi înseamnă a purta o cruce. Dar crucea aceasta are un sens sacru. Cred, aşadar, că, departe de a fi legat de vreo aşa-zisă lege naturală, departe de a fi o regulă de bun-simţ, interdicţia absolută a sinuciderii se justifică şi se înţelege numai dacă ne raportăm la sminteala şi la paradoxul crucii.[4] E adevărat că sîntem ai lui Dumnezeu, ca şi Christos. E adevărat că, la fel ca el, trebuie să ne supunem voinţei lui Dumnezeu. E adevărat că pe el trebuie să-l lăsăm să hotărască asupra vieţii şi morţii noastre. Avem tot dreptul, dacă vrem să murim, să ne rugăm lui Dumnezeu să ne lase să murim. Dar adăugînd întotdeauna: facă-se voia ta, şi nu a mea. Dar acest Dumnezeu nu este stăpînul nostru ca un stăpîn de sclavi: este tatăl nostru. E Dumnezeul creştin care ne iubeşte nespus şi cu o nesfîrşită înţelepciune. Dacă ne face să suferim, pentru mîntuirea noastră o face, pentru purificarea noastră. Trebuie să ne amintim spiritul în care a îndurat Isus moartea cea mai cumplită. Nu, respingerea sinuciderii nu are nimic natural în

[4] V. *I Corinteni*, 1, 23 (*n. t.*).

unele cazuri. Să preferi sinuciderii martiriul, iată un paradox propriu creştinului. Probabil că tocmai acest aspect al atitudinii martirilor îi uimea cel mai mult pe filozofii păgîni. Martirii erau oameni care refuzau sinuciderea nu dintr-un ataşament laş faţă de viaţă, ci pentru că îşi aflau o fericire ciudată în a urma exemplul lui Christos şi în a suferi pentru el şi ca el. S-a spus, şi pe bună dreptate, că, deşi există oameni care au murit pentru o cauză, fapta lor nu dovedeşte nimic pentru valoarea acelei cauze. E foarte adevărat că mulţi oameni au murit pentru cauze care ni se par condamnabile. De aceea, martirii sînt adevăraţii martori ai creştinismului în cu totul alt sens. Ei nu demonstrează un adevăr teoretic sau altul, ci, prin exemplul lor, dovedesc că e posibil să trăieşti şi să mori *în spirit creştinesc.* Nu faptul că au murit, ci felul în care au murit este important. Ei stau mărturie că prin har omul poate să urmeze exemplul lui Christos în atitudinea sa faţă de suferinţă şi de moarte, atitudine cît se poate de firească. Fericirea deplină pe care o simt în mijlocul suferinţei şi, într-o anumită măsură, pe care le-o provoacă suferinţa depăşeşte eroismul destul de rece al anticilor. Imensa majoritate a oamenilor este, din punct de vedere moral, inferioară stoicilor. Creştinul martir este însă superior. Virtutea stoică este poate cea mai înaltă formă de moralitate a omului situat în afara vieţii creştine şi a harului creştinesc. Eroul, stăpîn pe moartea sa, e deasupra mulţimii de laşi şi de sclavi. „Această nobilă deznădejde atît de demnă de

romani", spunea Corneille. Sfîntul este un fel de *supraerou* specific creştin. Argumentul se plămădeşte mai ales în cadrul existenţei sale şi dovedeşte că omul e în stare să trăiască suferinţa, descoperind un sens transcendent în însăşi adîncimea ei. Nici n-am putea insista îndeajuns asupra caracterului paradoxal al acestor lucruri, cum a insistat, pe bună dreptate, Kierkegaard asupra caracterului paradoxal al vieţii creştine în general.

Ca să înţelegem dimensiunile acestui paradox, trebuie să ne amintim ce înseamnă suferinţa. Cuvîntul se rosteşte uşor, dar conţinutul său e uriaş, un adevărat mister. Chiar durerea fizică poate să îmbrace forme îngrozitoare. Ni se spune că va fi limitată, iar conştiinţa, condiţie a suferinţei, ar înceta la un anumit nivel al durerii. Poate; despre aceasta ştim prea puţin. Dimpotrivă, ştim că suferinţa morală este practic infinită. Cînd credem că am atins limita ultimă a suferinţei omeneşti, ne înşelăm întotdeauna. Există întotdeauna torturi morale mai înspăimîntătoare. Te afunzi, te afunzi într-o prăpastie tot mai adîncă. În epoci ca ale noastre, trebuie să ne sperie imensitatea suferinţei care există în lume. Cînd citim cărţile de istorie, sîntem tulburaţi de suferinţele pe care le-au îndurat oamenii pretutindeni şi întotdeauna. Boala, moartea, mizeria şi tot felul de pericole înconjoară fiinţa umană. Optimiştii îşi rîd de noi. Nu exagerăm dacă vorbim, ca Schopenhauer, de *ruchloser Optimismus* („optimism mîrşav"). Această caracterizare li se potriveşte şi celor care sînt mereu gata să vă con-

soleze invocînd ideea providenţei şi a bunătăţii divine. Nimic mai paradoxal decît dragostea divină care pedepseşte prin flăcări şi care, după Dante, a creat Infernul. Providenţa este încă un paradox. Nu ne mai rămîne decît exemplul lui Christos şi al acelora dintre oameni care l-au putut urma, dovedind că nu era nevoie de un Dumnezeu pentru a o face, ci numai de dumnezeiasca mîntuire care ne este făgăduită în mod egal. Omului care suferă şi pe care-l încearcă ispita sinuciderii îi putem spune doar: aminteşte-ţi de suferinţa lui Christos şi a martirilor. Trebuie să-ţi duci crucea, ca şi ei. Vei suferi mereu, dar crucea suferinţei înseşi îţi va deveni uşoară printr-o forţă necunoscută care vine din miezul iubirii dumnezeieşti. Nu trebuie să te omori pentru că nu trebuie să-ţi lepezi crucea. Ai nevoie de ea. Întreabă-ţi de asemenea conştiinţa dacă eşti cu adevărat nevinovat. Vei afla că, deşi eşti poate nevinovat de un lucru pe care ţi-l reproşează lumea, eşti vinovat de nenumărate alte lucruri. Eşti un păcătos. Dacă Christos, care era nevinovat, a suferit pentru alţii şi, cum spune Pascal, a vărsat o picătură de sînge şi pentru tine, vei avea tu, păcătosule, dreptul să refuzi suferinţa? Poate că e o pedeapsă. Dar pedeapsa divină conţine ceva specific şi incomparabil: nu are absolut nimic comun cu răzbunarea şi este purificare prin însăşi esenţa ei. Cine se revoltă împotriva ei se revoltă, de fapt, chiar împotriva sensului propriei sale vieţi. Nu e nici o îndoială că în această viaţă nu există dreptate. Fiinţe monstruoase reuşesc de minune, şi

nimeni nu suferă mai mult decît sfinţii. Ne apropiem de misterul nedreptăţii, care se leagă de celălalt mister — acela că, pentru creştin, sensul vieţii se realizează în suferinţă şi prin suferinţă. Omul, cum spuneam, este o fiinţă care poate să se omoare şi care nu trebuie să o facă. Afirmaţia capătă acum un sens mai precis. Ispita există, există însă şi refuzul. Cînd acesta din urmă este cu adevărat creştinesc, este dovada unui act de iubire faţă de Dumnezeu şi de suferinţă, dar nu atît ca suferinţă în sine, aşa ceva este imposibil — algofilia este patologică, Christos însuşi a ezitat în faţa suferinţei ultime şi s-a rugat lui Dumnezeu să-l cruţe —, cît ca suferinţă ce conţine un remediu voit de Dumnezeu.

Aşa cum există o diferenţă calitativă între moralitatea burgheză şi moralitatea eroică, există o prăpastie şi între cele două tipuri de morală naturală, pe de o parte, şi morala supranaturală a creştinismului, pe de alta. Reflecţiile noastre asupra problemei sinuciderii o arată, aşa cum trebuie să o arate toate reflecţiile ceva mai aprofundate asupra oricărei probleme morale de o importanţă concretă şi vitală: creştinismul este un mesaj *nou*. Adevărul stoicismului rezidă în raportul strîns dintre dispreţul faţă de moarte şi libertatea omului. Cel ce este, într-adevăr, sclavul morţii este şi sclavul vieţii şi al accidentelor ei. Eliberarea persoanei nu există, dacă ea nu transformă în act liber necesitatea supremă şi universală a accidentului mortal. Dar în timp ce stoicismul vrea să dobîndească această

libertate prin conştiinţa posibilităţii sinuciderii, creştinismul trebuie s-o dobîndească prin adeziunea plină de iubire la voinţa lui Dumnezeu. Poate să aleagă viaţa sau moartea, în funcţie de împrejurări, dar trebuie să prefere în mod absolut voinţei proprii voinţa lui Dumnezeu.

Moartea este adesea o binefacere, şi Swift avea dreptate să vorbească despre *the dreadful aspect of never dying* („cumplita situaţie de a nu muri niciodată"), dar Dumnezeu e cel care trebuie să ne măsoare suferinţele.

Există şi alte doctrine în afară de creştinism care au dat suferinţei pămînteşti un sens metafizic pozitiv: orfismul, considerat adesea ca o formă anterioară de creştinism, care vedea în suferinţă eliberarea trupului; budismul — şi filozofia aproape budistă a lui Schopenhauer. E semnificativ că şi aceste doctrine sînt defavorabile sinuciderii. În atitudinea lor, nu există totuşi nimic comparabil cu patosul creştin. Atît pentru budismul autentic, cît şi pentru Schopenhauer, sinuciderea este o *greşeală,* un fel de impas. Ceea ce Buddha numeşte *setea,* iar Schopenhauer *voinţa de a trăi* nu poate fi învins prin sinucidere. Nu scapi de existenţă pe această cale atît de violentă. Sinucigaşul se transformă potrivit Karmei sale, dar nu ajunge în Nirvana. Am văzut, într-adevăr, că în încercarea de sinucidere nu există, cel puţin în cazurile pe care le cunoaştem, dorinţa de neant, ci de existenţă total diferită de cea de care omul vrea să scape prin moarte. E aproape de la sine înţeles că aversiunea budistă faţă de sin-

ucidere nu are nimic comparabil cu condamnarea creştină. Mai întîi, budismul autentic e cu mult prea intelectualist pentru a cunoaşte noţiunea de păcat în general. Dacă omul comite greşeala de a-şi refuza suferinţa printr-un act de violenţă voluntară, va avea de suportat consecinţele karmatice care-l vor iniţia. Asta-i tot. Apoi — şi aici comparaţia ne poate face să descoperim o problemă importantă —, momentul morţii fizice nu are pentru oriental importanţa hotărîrii metafizice pe care o are pentru creştin. Accentul pe care creştinismul îl pune pe interdicţia sinuciderii se explică, fără îndoială, parţial prin ideea că tot ce se leagă de moarte este definitiv din punct de vedere metafizic, idee cu desăvîrşire străină Orientului. Pentru creştin, sinuciderea e înspăimîntătoare prin faptul că după săvîrşirea acestui păcat nu rămîne sau nu mai rămîne timp pentru căinţă. Dreptul canonic refuză, în principiu, să-l înmormînteze creştineşte pe sinucigaş pentru că a murit păcătuind de moarte. Există, totuşi, două excepţii: prima, dacă actul a fost comis într-o stare, sau într-un moment de slăbiciune mintală care să fi implicat lipsa de răspundere; a doua, dacă există avantajul îndoielii, adică posibilitatea ca după actul sinuciderii să fi intervenit un act de căinţă. Existenţa acestor două excepţii şi evidenta dificultate de a le exclude complet, în orice împrejurare, au determinat Biserica, mai ales în epoca modernă, să practice indulgenţa. Principiile nu se schimbă, dar există mai multe scrupule în a judeca starea mintală a sinucigaşului

şi în a nu mai pretinde că actul căinţei, care poate fi o strălucire a cugetului aproape lipsită de durată, n-ar fi avut în cele din urmă loc. Actul este lăsat aşadar şi de această dată în seama judecăţii lui Dumnezeu, adică judecarea persoanelor şi nu judecarea de principiu a actului ca atare.

Înainte de a termina această expunere, trebuie să mai menţionez pe scurt un argument împotriva punctului de vedere creştin. Dacă suferinţa este sacră şi conţine sensul vieţii, de ce ni se dă dreptul de a lupta împotriva ei? Dacă avem acest drept şi chiar această datorie, de ce nu avem dreptul să ne sustragem suferinţei prin sinucidere, dacă altfel nu putem? Cred că omul are, într-adevăr, dreptul să lupte împotriva nimicniciei existenţiale. Teza contrară ne-ar duce fără îndoială la absurdităţi morale. Imoralitatea medicinei, de exemplu. Dar nu trebuie să supraestimăm această luptă, nici în importanţa ei, nici în şansele ei de reuşită. Este firesc şi lăudabil ca omul să lupte, de exemplu, împotriva bolii, a cruzimii, a mizeriei etc. ... Dar, de fapt, nu există un progres istoric al fericirii umane — mai degrabă, contrariul. Tot ceea ce ştim ne face să credem că popoarele zise primitive sînt cu mult mai fericite decît noi. Nu lupta împotriva suferinţei este falsă, ci iluzia că am putea s-o învingem. Mijlocul de luptă împotriva suferinţei este mai ales munca, dăruită omului ca pedeapsă şi ca remediu în acelaşi timp. Dar actul sinuciderii nu poate fi comparat cu acest efort. Sinuciderea este ceva foarte special. Este, mi se pare, o fugă

în care omul încearcă să regăsească Paradisul pierdut, în loc să dorească să merite Cerul. Dorinţa de a muri, dezlănţuită de voinţă atunci cînd tentaţia sinuciderii pune stăpînire pe noi, este, din punct de vedere psihologic, dorinţa reîntoarcerii la starea prenatală. Să dispari: să nu mai fii expus. Stekel şi alţii ne-au explicat cel mai bine psihologia sinuciderii: nostalgia abisului, a originii, a întoarcerii. Întregul proces ar trebui descris în termeni freudieni. Din punct de vedere teologic, este vorba, într-adevăr, de o iluzie nedefinită a reîntoarcerii în Paradis. Sinuciderea rousseauist-wertheriană este chiar însoţită de o conştientizare a acestei motivaţii obscure. În această privinţă, s-ar putea cita texte ciudate de Goethe, Sénancourt, Amiel şi alţii. Christos ne călăuzeşte, prin efort şi suferinţă, spre o lumină mai înaltă. Zeul sau, mai bine zis, zeiţa sinuciderii ne aruncă în întunericul pîntecului matern. În acest sens, sinuciderea se explică prin infantilism. Caracterul său regresiv este acela care exclude orice comparaţie între sinucidere şi lupta normală a omului împotriva suferinţelor. Eşecul tuturor celorlalte mijloace este cel care duce la sinucidere în majoritatea cazurilor, cu alte cuvinte, o experienţă universală de neputinţă. Această convergenţă a nenorocirilor care distrug, una după alta, posibilităţile de a trăi şi de asemenea de a lupta caracterizează biografiile sinucigaşilor. Ca să nu intru în detaliile anumitor biografii reale pe care le-am cunoscut îndeaproape, reamintesc cele două mari exemple lite-

rare: *Werther* şi *Anna Karenina*. Se vede bine în aceste cărţi cum viaţa şi caracterul omului îi întind acestuia un fel de capcană. Tocmai ceea ce este mai nobil în el îl poate împinge la sinucidere. Închipuiţi-vă un Werther sau o Anna Karenina puţin mai frivoli, şi veţi constata că ar fi existat o soluţie. Dar vedeţi, în acelaşi timp, că soluţia pozitivă şi nobilă nu poate fi, în asemenea cazuri, decît convertirea deplină pe care ne-o cere Christos.

Este foarte clar că teologii creştini au cunoscut foarte bine motivul profund şi adevărat al atitudinii creştine faţă de sinucidere. Sfinţii, Sfîntul Augustin, Sfîntul Toma, îl cunoşteau desigur cu mult mai bine decît mine. De ce nu l-au explicat? După părerea mea, pentru că aceste lucruri erau de la sine înţelese în vremea creştinismului viu şi glorios. Să nu uităm că Sfîntul Augustin vorbeşte despre problema noastră numai cînd se adresează păgînismului roman şi pentru a-i apăra pe creştini de acuzaţia că forţa creştinismului slăbise. Astăzi, cînd această forţă este adesea îngrozitor de mediocră, mai este ameninţată şi de un nou păgînism fanatic şi eroic în felul său. Creştinismul ori va dispărea, ori îşi va regăsi virtutea originară. Nu credem că poate să dispară, dar trebuie cu siguranţă să se reînnoiască, conştientizînd adevăratul său caracter. Nu este, aşadar, de prisos să amintim astăzi, insistînd asupra unei probleme precise, că morala creştină nu e o morală generală oarecare, naturală sau raţională, avînd poate ceva

în plus, ci manifestarea în viaţă a unei revelaţii paradoxale. Nu poate fi de prisos nici să ne amintim că morala creştină nu e o morală a compromisului şi laşităţii, ci că ne cere un eroism mai profund, mai absurd, într-un anumit sens, mai intransigent decît oricare altă morală. Anumite lucruri care se înţelegeau de la sine într-o epocă apropiată martirilor trebuie astăzi conştientizate în chip explicit.

Cuprins

Prefață 7

ESEU DESPRE EXPERIENȚA MORȚII 11

I. Formularea întrebării 15

II. Limitele răspunsului lui Scheler 18

III. Experiența morții și individualizarea 21

IV. „Repetiția" experienței morții aproapelui 25

V. Temeiul ontologic 37

VI. Moartea aproapelui după cartea a patra a *Confesiunilor* Sfîntului Augustin 44

VII. Forme ale experienței morții 51

VIII. Intermezzo tauromahic 65

IX. Experiența creștină a morții 71

PROBLEMA MORALĂ A SINUCIDERII 89

Culegere şi paginare pe calculator HUMANITAS

Imprimat la
S.C. „Helicon" Banat S.A. Timişoara
Calea Aradului nr. 1